

SARDAR DYAL SINGH

PUBLIC  
LIBRARY

NEW DELHI



Class No. 170

Book No. J 1830

Accession No. 130

**DYAL SINGH PUBLIC LIBRARY**

ROUSE AVENUE, NEW DELHI-1.

Cl. No. 170

1830

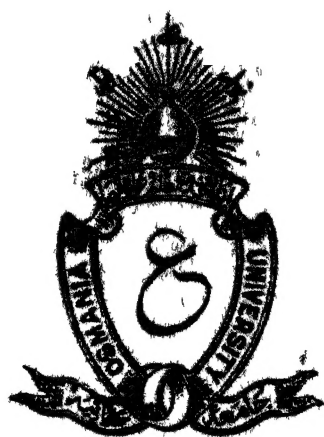
Ac. No. 130

Date of release for loan

This book should be returned on or before the date last stamped below.  
An overdue charge of 0.6 P. will be charged for each day the book  
is kept overtime.

[illegible]





نظریہ خیر و شر

حصہ اول







سلسلہ رسائل جامعہ اسلامیہ

# نظریہ خیر و شر کی پہلی کتاب

تصنیف

ہیسٹنگز راشڈل - ڈی لٹ (اکسفورڈ) اغازی ڈی - سی - یل (ڈرام)

ترجمہ

خواجہ عبدالقدوس صاحب - ایم - اے (عثمانیہ)

لکھنؤ سرشتہ تالیف و ترجمہ جامعہ عثمانیہ

۱۳۵۴ھ م ۱۳۴۴ھ م ۱۳۳۸ھ م

طبع و اشاعت جامعہ اسلامیہ

یہ کتاب آکسفورڈ یونیورسٹی پریس کی اجازت سے  
جس کو حق اشاعت حاصل ہے اردو میں ترجمہ  
کر کے طبع و شائع کی گئی ہے۔

# فہرست مضامین نظرِ خیر و شر کی پہلی کتاب

ابواب	مضمون	صفحات
باب	تہیہ	۷ تا ۷
باب	نفسیاتی لذتیت	۷ تا ۵۴
باب	عقلیتی افادیت	۵۵ تا ۹۹
باب	وجدانیت	۱۰۰ تا ۱۲۶
باب	حکم اطلاق	۱۲۷ تا ۱۷۲
باب	عقل اور احساس	۱۷۳ تا ۲۲۷
باب	نصب العینی افادیت	۲۲۸ تا ۲۷۳
باب	عدل	۲۷۴ تا ۳۴۶
باب	رینودیہ کے تصورِ انصاف پر تعلیق	۳۴۷ تا ۳۸۰
باب	شر اور معافی	۳۸۱ تا ۴۲۷



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# نظر خیر سرور

پہلی کتاب

معیار اخلاق

باب

تہمید

کسی علم کی دست ، اُس کے مجروض بحث ، اور دوسرے علوم کے ساتھ  
اس کے روابط کا واضح اور کافی تصور نہو تا اس علم کے ارتقاء کی صرف اہلی نمازل میں

پیدا ہو سکتا ہے۔ حرارت، نور، برق اور مقناطیسیت کے سے مسائل کا صاف و جریح تصور ابتداء میں پیدا کرنا محال ہے۔ کیونکہ یہ تصورات اصل میں ان علوم کی منزل مقصود ہیں جو ان مسائل سے بحث کرتے ہیں، اور یہ منزل ابھی اُن سے کوسوں دور ہے۔ علم عام تجربات کے کسی شعبے کی سرسری تعریف و تحدید سے شروع ہوتا ہے اور بتدریج اُس کے متعلق زیادہ واضح اور مناسب تصورات حاصل ہوتے جاتے ہیں ترقی علم کے ساتھ ساتھ کبھی اس امر کا بھی انکشاف ہوتا ہے کہ کوئی مفرد ضلع علم بعض ایسی چیزوں کی نگاش میں سرگرداں ہے جن کا سرے سے کوئی وجود ہی نہیں ہے۔ یا ایسے مقاصد میں کوشاں ہے جن کا حصول ناممکن ہے، یا وہ حقیقت میں کسی ایسے علم میں شامل ہے جو اب تک اس سے الگ تصور ہوتا رہا ہے یا یہ کہ وہ کسی ایسے علم کی ایک فرع ہے جس کے ممکن ہونے میں پہلے ہی سے کوئی شبہ نہ تھا۔ علوم ایک دوسرے میں مدغم بھی ہو جاتے ہیں اور مختلف فروغ میں تسخیر بھی ہو جاتے ہیں۔ بعض اوقات خود ان کی مامیت ہی بدل جاتی ہے یا وہ بالکل ہی منقرض ہو جاتے ہیں۔ اور ان کی جگہ جدید علوم ظہور میں آتے ہیں یا قدیم علوم جدید ترتیب اختیار کرتے ہیں۔ اس طرح علم نجوم نے دنیا کی سب سے بڑی خدمت یہی انجام دی کہ وہ آپ ہی منٹ گیا۔ اور جب تک علم برق ترقی کے ایک خاصے زینے پر نہ پہنچ چکا اس امر کا انکشاف نہ ہو سکا کہ برق اور مقناطیسیت ایک جیسے ہیں، لیکن وہ علوم حرارت و نور کے مماثل نہیں، جن میں اس قدر قریبی ربط کے باوجود بہت کچھ اختلاف ہے۔ اور جب علوم طبیعی کے مختلف شعبوں کا یہ حال ہے جن کا ہر شعبہ محسوس اور مرئی اشیاء کے ایک مجموعے یا اس کے ایک پہلو کی تحقیق کرتا ہے تو عام فلسفہ اور اس کی مختلف شاخوں میں بدرجہ اولیٰ ایسا ہونا چاہئے۔ فلسفے نے بتدریج اپنے میں اور خاص علوم اور زیادہ تران کی عام ترین شاخوں میں امتیازی فرق قائم کیا۔ قدیم زمانے کے فلاسفہ طبیعیات سے بھی واقف تھے لیکن نائنۂ حال میں حکماء اس کوشش سے باز آ گئے ہیں کہ جو مسائل حقیقت میں فطرت کے تجربی علوم سے متعلق ہیں ان کے تصنیف کے لئے ابعاد طبیعیاتی اسلوب سے مدد لیں۔ اور اہل علمائے طبیعیات بھی ابعاد طبیعیاتی امور میں اپنی شکامانہ رائے کا غاتمہ کر چکے ہیں۔ بشرطیکہ ہم اب بھی اس امر کا یقین نہ کریں

کہ ان دونوں دائروں میں جو ربط ہے اس کے تصور کا تعین ہو چکا ہے۔ لیکن حکماء صاف الفلاک میں اعتراف کرتے ہیں کہ منطق، الہیات، نفسیات کی طرح کے جو علوم فلسفے میں داخل ہیں یا اس سے گہرا تعلق رکھتے ہیں ان سب کے صحیح روابط کی نسبت اب تک نزاع جاری ہے۔ ایک حد تک ہر جو نئے علم کو دوران فکر میں اسی راہ سے گزرنایا کرتا ہے جس کو انسان کے ذہن نے علم کی موجودہ منزل تک پہنچنے کی کوشش میں اختیار کیا تھا۔ لیکن علوم طبیعی میں اس ضرورت سے اجتناب کیا جاسکتا ہے کیونکہ علوم طبیعی کے بعض نتائج سرعت کے ساتھ عام معلومات یا اجتماعی میراث میں داخل ہو جاتے ہیں اس لیے علوم کی باضابطہ تعلیم شروع ہونے سے پہلے ہی ان کو غیر شعوری طور پر بحیثیت ایک سند کے مان لیا جاتا ہے۔ اگرچہ یہ صحیح نہیں ہے کہ فلسفیانہ تحقیقات کے نتائج نے تصورات کے عام ذخیرے میں جو معاشرے میں منتقل ہوتا آ رہا ہے، اپنی طرف سے کسی چیز کا اضافہ نہیں کیا۔ تاہم یہ ضرور ہے کہ ان کا دورانِ فہم میں بدلتی ہوئی اور نامکمل پیرائے میں ہوتا رہا ہے۔ کسی معلم ہیئت پر واجب نہیں ہے کہ سب سے پہلے اس مفروضے کو غلط ثابت کرے کہ انسانوں کی حیات پرستاروں کی گردش کا نہایت گہرا اثر پڑتا ہے۔ لیکن ہم یہ بیجا دعویٰ بھی نہیں کر سکتے کہ فلسفے کا عالم اس نوعیت کے مفروضات سے بالکل خالی ہے۔ فلسفے کی ماہیت و معنی، اور اس سے بھی زیادہ اس کی مختلف شاخوں کے تعین کا کام اس قدر دشوار اور پیچیدہ ہے کہ اس کو خود طالب علم کے اختیار تیز می پر چھوڑ دیا جائے، تاکہ وہ فلسفے کی تحقیق و جستجو کے دوران میں اس سے بدتر رنج و آفت ہو سکے۔ فلسفے کی مثال پیرا کی کی ہے۔ پیرا کی کے معنی اس وقت تک کسی کی سمجھ میں نہیں آسکتے جب تک کہ وہ غرق نہ ہوئے۔ ایسے شخص کو چاہیے کہ پہلے دیرری کے ساتھ پانی میں کود پڑے پھر اس کو خود بخود معلوم ہو جائے گا کہ پیرا کیا چیز ہے۔

میں ان اسباب کی بنا پر باقاعدہ کوشش نہیں کروں گا کہ عام فلسفے یا اس کی اور شاخوں کے ساتھ اپنے موضوع بحث کے تعلق کو پہلے ہی معین کر دوں۔ میں البتہ اس مفروضے سے شروع کرنا چاہتا ہوں کہ ہمارا مطالعہ انسانی کردار سے وابستہ ہے، اور یہ کہ ہم تصوراتِ مصواب، و مخطا، کے مفہوم کی تحقیق کر رہے ہیں



اس سے ہمارا یہ دو گونہ مقصد ہے کہ عام طور پر ان تصورات کا ایک نہایت واضح  
تخیل قائم کیا جائے اور عام لوگوں کے مقابلے میں ہم زیادہ ضبط اور باریک بینی  
کے ساتھ مشغول کر سکیں کہ کیا چیزیں خاص کر صائب ہیں اور کیا غیر صائب۔ مگر یہ  
غرض و غایت کس حد تک اور کس معنی میں قابل حصول ہے ایک ایسا سوال ہے  
جس کو اب ترک کر دیا جائے۔ تاکہ ہماری تحقیق کے دوران میں وہ خود بخود اپنے  
محل پر پیدا ہو سکے۔ اور میں اس مسئلے پر بحث کرتے ہوئے پوری کوشش کروں گا  
کہ استدلالی ارتقا کا اسلوب اختیار کروں جس کو تعلیم کا ذہن اکثر اوقات  
پسند کرتا ہے۔ ابتدا میں جب انسانی کردار کے غیر متمايز کم و بیش پچھلے دور  
مستفاد و متناقض تصورات کے متعلق بصیرت پیدا کرنے کی کوشش کی جاتی ہے  
جہاں سے انسان عام طور پر شروع کرتا ہے تو اس امر کا خطر لاحق رہتا ہے کہ  
طالب علم پر کسی ایک نظریے کی انتہائی ساوگی، اس کے ظاہری علمی کمال، اور  
اس کی دلائل و برہان کا جادو چل جائے گا۔ چنانچہ حقیقت بھی یہی ہے کہ جب کبھی کسی  
اخلاقی مسئلے پر قابو پانے کے لئے کوئی شدید تاریخی جدوجہد شروع ہوتی ہے تو  
ابتدائی مراحل میں اسی قسم کے نظریے کے خلاف جہاد کرنا پڑا ہے۔ یہ بھی غالب  
ہے کہ ایسا نظریہ جس کی رو سے سارے انسانی کردار کو ایک واحد محرک  
یعنی خواہش لذت کا کام قرار دیا جاتا ہے، مبتدی کو سحر کر لے۔ اگر نقطہ یہ صحیح  
ہے تو اس سے لازم آتا ہے کہ لفظ صواب کے معنے صرف یہ ہیں کہ وہ باعث لذت  
ہے، اور لفظ خطا کے یہ کہ وہ باعث لذت نہیں، یا اس کے برعکس موجب الم ہے۔  
اس صورت میں صواب و خطا کی نسبت عام مسلمات کی توجہ جس حد تک کہ ان کو  
علمی تائید حاصل ہو سکتی ہے یوں کی جائے گی کہ وہ افعال جو عام طور پر صائب  
مانے جاتے ہیں فرد کی ذات میں بحیثیت مجموعی پیدائش لذت کا باعث ہوتے ہیں،  
اور جن افعال کو عام طور پر غیر صائب سمجھا جاتا ہے وہ فی الجملہ الم یا فقدان لذت  
کا موجب ہوتے ہیں۔ اس نظریے کو نفسیاتی لذت سے موسوم کیا جاتا ہے،  
جس کی تحقیق سے ہماری بحث شروع ہوگی۔ اور آئندہ باب اسی بحث پر مشتمل ہوگا۔  
اگر طالب علم کو تشفی ہو جائے کہ صرف لذت ہی ہمیشہ کسی فرد کے ذاتی افعال کی محرک

نہیں ہوتی تو بھی بہت ممکن ہے کہ اس کو اس نظریے کی اور شکلیں گردیدہ کر لیں مگر مطلب یہ ہے کہ لذت ہی سب سے آخری چیز ہے جو ایک فرد یا تمام افراد کے لئے ایک واحد صحیح اور بلند ترین معیار قرار پاسکتی ہے۔ افادیت کے مسئلے کو نفسیاتی لذت سے جدا کر کے اس پر تیسرے باب میں بحث کی جائے گی۔ اخلاق کے افادیتی نظریوں کے مجموعے سے فارغ ہونے کے بعد ایک اور نظریے کی طرف توجہ کی جائے گی، جو ان نظریوں سے بالکل متضاد ہے۔ یہ وہی نظریہ ہے جو افراد ہی ضمیر اور صواب و خطا کے جزئی مسائل کے متعلق معمولی ضمیر کے فیصلوں کو اس انداز میں مستند بلکہ بے خطا قرار دیتا ہے کہ اس کی کوئی اصلاح و ترمیم اور اس کا کوئی تجزیہ نہیں ہو سکتا۔ نظریہ عام طور پر وحدانیت کے لقب سے مشہور ہے۔ اس کے بعد صداقت کے اُن مختلف عناصر کو جو متضاد نظریوں میں داخل ہیں، یکجا کر کے ان کے متعلق ایک مستقل رائے قائم کرنے کی سعی کی جائے گی جس کے مطابق ان عناصر کو بے تامل شامل بھی کیا جائے گا اور اُن میں ہم آہنگی بھی پیدا کی جائے گی۔ نیز اُن غلطیوں اور مبانیوں کو نظر انداز کیا جائے گا جو ہر نظریے میں داخل ہوتے ہیں۔ اس کے بعد نیکو کاری کے بعض اہم مسائل اور بعض عام مسئلہ فضائل و فضیلت یا مجرمات فرائض میں زیادہ تفصیل کے ساتھ جانچوں گا۔ اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کروں گا کہ جو نظریہ سب سے آخر میں اختیار کیا جائے گا اس کے مطابق عوام کے تصورات و افکار کی ضروری تصحیح کے ساتھ ساتھ اُن کی توجیہ و تطبیق کے کیا طریقے ہو سکتے ہیں۔

میری کتاب کے پہلے حصے کا مقصد یہ ہے کہ اخلاق کے معیار کا زیادہ واضح اور قطعی تصور حاصل کیا جائے اور یہ تصور اس جواب سے بھی زیادہ واضح اور قطعی ہو جو عام شعور اخلاق سے جہاں سے ہماری بحث شروع ہوتی ہے۔ یہ سوال کرنے سے حاصل ہوتا ہے کہ مجھے کیا کرنا چاہئے، اور مجھے ایسا کیوں کرنا چاہیئے۔ دوسری کتاب میں ہمارے موضوع کے مباحث متداولہ کو زیادہ تفصیل کے ساتھ پیش کیا جائے گا۔ امید ہے کہ ان کی چھان بین سے پہلی کتاب کے نتائج پر مزید روشنی بھی پڑے گی اور اُن کی مزید تعریف و تحسین بھی ہوگی۔

ان تمام مسائل کا مرکزی مسئلہ صرف یہ ہے کہ معاشرہ اور معاشرے کے وسیع تر خیر کے ساتھ فرد اور افراد کے خیر کا کیا تعلق ہے۔ میں نے اس کتاب کا نام 'فرد اور جماعت'

رکھا ہے۔ تیسری کتاب میں بعض اُن وسیع فلسفیانہ مسائل سے بحث کی جائے گی، جو الفاظ، صواب و خطا، اور غیر مشر کے مطالب پر کمال اور تفصیلی غور و فکر کرنے سے پیدا ہوتے ہیں۔ یا دوسرے الفاظ میں جو عام نظریہ کائنات، مذہب اور الہیات، نظریہ اختیار، عقائد و نظریہ ارتقا، اور بالآخر حیاتِ عملی کے ساتھ اخلاق اور فلسفہ اخلاق کے روابط پر غور و فکر کے دوران میں رونما ہوتے ہیں۔ کتاب کے اس حصے کو عام طور پر انسان اور کائنات سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ ان زیادہ عام اعتبارات کو اپنی تحقیق کا استہدائی مرحلہ قرار دینے کے بجائے ان کو آخری منزل کے ایسے لمبے کرتے جو سے میں دوبارہ اس ترتیب کو نظر انداز کر رہا ہوں جس کو منطقی ترتیب کہا جاتا ہے۔ اور میں جو ترتیب اختیار کر رہا ہوں شاید وہ توضیح اور منطقی مدافعت کے لیے نہایت موزوں ہے اور جو ان لوگوں کے حق میں نہایت سہولت بخش ثابت ہوگی جو اصطلاحی فلسفہ یا اس کی کسی فرع کے سابقہ علم کے بغیر اس کتاب کا مطالعہ کرنا چاہیں۔ مابعد الطبیعیات اور فلسفہ اخلاق کے تعلق کی نسبت پہلے ہی سے صرف اتنا بتا دینا کافی ہے کہ مابعد الطبیعیات میں حقیقت کی مابہمیت تمامہ اور اس حقیقت کے متعلق ہمارے علم کی تحقیق ہوتی ہے اور فلسفہ اخلاق ہمارے علم کے ایک جزوی مگر نہایت عام اور اہم شعبے، یعنی صواب و خطا، کے متعلق ہمارے تصورات کی تحقیق کرتا ہے۔ یعنی یہ کہ فلسفہ اخلاق حقیقت کے ایک خاص مگر نہایت اساسی پہلو سے بحث کرتا ہے۔ اور یہ وہ پہلو ہے جو ہمارے اخلاقی احکام سے رونما ہوتا ہے۔ ہمارے تحقیق کا مقصد جدید یہ ہو گا کہ ان تصورات کے ساتھ دیگر تصورات کا، اور حقیقت کے اس پہلو کے ساتھ دوسرے پہلوؤں کا ذرا اور واضح تخیل قائم کیا جائے۔ اس آخری مسئلے کا جواب خواہ کچھ بھی ہو لیکن تحقیق کی ابتدا کم سے کم اس طرح ضرور ممکن ہے کہ جب ہم کسی فعل کو

لے اس کے ساتھ اس سے زیادہ وسیع سوال کو زیر کیا ہے کا جو ربط ہے اس پر مکمل سے بحث کی جائے گی لیکن حالیہ زمانہ میں فلسفہ اخلاق کا نشو و نما اس سوال کا جواب فراہم کرنے کی کوشش سے ہوا ہے کہ صاحب کیا ہے نہ کہ غیر کیا ہے اور حقیقت میں اخلاقی سوال یہی ہے کیونکہ عام مسلمات کی رو سے اخلاق کی ابتدا انسانی کردار سے ہوتی ہے۔ گو یہ امر بہت جلد منکشف ہو جاتا ہے کہ اس مسئلے میں عام اقدار کا نہایت وسیع مسئلہ بھی شامل ہے۔

صائب یا غیر صائب قرار دیتے ہیں تو اس سے ہمارا کیا مطلب ہوتا ہے، اور کیا اسباب ہیں جن کی بنا پر ہم بعض افعال کو صائب اور بعض کو غیر صائب قرار دیتے ہیں۔ حالانکہ جب ہم یہ احکام رکھتے ہیں تو کائنات بحیثیت مجموعی اور اس میں انسان کے مقام کی نسبت عام غیر علمی (Unscientific) مفروضات پر اپنی طرف سے کسی چیز کا اضافہ نہیں کرتے یقین ہے کہ ہماری تحقیق کے بالکل ابست مدائی مراحل میں ہی یہ امر واضح ہو جائے گا کہ ہم اس سوال کا لٹینی بخش جواب اس وقت تک نہیں دے سکتے جب تک کہ انسان کے علم اور مشیاء کی ماہیت تاہم کے متعلق بعض اور سوالات کے جوہر عام ہیں، خاص جواب پہلے ہی سے فرض نہ کئے جائیں۔ یہ وہ جواب جن کا فلسفے کے مختلف نقطہ ہائے نظر کی رو سے کبھی معنا اور کبھی مراۃ انکار کیا گیا ہے۔ لیکن میں اسباب مذکور کی بنا پر کوشش کروں گا کہ میری تحقیقات کے پہلے حصے کو جہاں تک ممکن ہو خالص اخلاقی رکھوں۔ اگر یہ معلوم ہو جائے کہ جیسے ہی ہم انسانی کردار کے نصب العین کے متعلق ایک خاص رائے قائم کرنا چاہیں منطقی طور پر کچھ عالم اور عالم میں انسان کے مرتبے کی بابت وسیع تر نتائج برآمد کرنا ناگزیر ہو جاتا ہے تو ان نتائج کی ضرورت بہترین پرانے میں ثابت ہوتی ہے اور یہ خاص رائے محض شعور اخلاق کے حقیقی مانیہ کی تحقیق سے حاصل ہو سکتی ہے۔ اس طریقے کی بدولت ہم اس کتاب کے موضوع یعنی علم اخلاق اور حقیقت کے وسیع تر علم میں حقیقی ربط ظاہر کر سکتے ہیں۔ البتہ ان صفحات میں حقیقت کے علم سے صرف اسی حد تک بحث کی جائے گی جس حد تک کہ حیات انسانی کا مقصد و معنی دریافت کرنے کے لیے اس کی ضرورت ہو۔



# باب

## نفسیاتی لذت

۱

جسمِ اور اس کے مقبضین کی تحریرات میں یہ اخلاقی مسئلہ کہ اگر افعالِ غایت درجے کی لذت پیدا کر س تو وہ صائب ہیں ورنہ غیر صائب اس نفسیاتی نظریے پر مبنی ہے کہ حقیقت میں سب لذت کے نہ تو کسی چیز کی طلب پیدا ہوتی ہے اور نہ اس کا امکان ہے۔ اخلاقی نظامات میں جو فرق و امتیاز سب سے اساسی ہے اس کا انحصار اس انداز

لے اور اس سے پہلے اس کی تحریرات میں اس اختلاف کے ساتھ کہ وہ لذت کو خواہش میں بدل دیتا ہے

ہے جس کو مختلف نظریات نظر یہ بالا کے متعلق اختیار کرتے ہیں۔ بے شبہ ایک اخلاقی فلسفی کے حق میں ممکن ہے کہ لذتی نفسیات سے انکار کر دے اور اس کے باوجود لذتی ہی رہے۔ ایک نفسیاتی حقیقت کے اعتبار سے وہ اس امر کا دعویٰ کر سکتا ہے کہ لذت کے علاوہ اور اشیاء کی بھی خواہش ممکن ہے مگر لذت ہی کی خواہش سب سے مناسب اور مقول چیز ہے۔ ہر چند میں یہ استدلال کر سکتا ہوں کہ نفسیاتی حقائق کی بنیاد پر اور اشیاء کی بھی خواہش کر سکتا ہوں، لیکن اگر ایسا کیا تو یہ ایک احمقانہ کوشش ہوگی۔ تاہم اس کے برخلاف یہ بات زیادہ واضح ہے کہ جب لذت کے بغیر کسی چیز کی خواہش ہی ممکن نہیں تو یہ اصرار کرنا لامحالہ بلکہ بے معنی ہے کہ لذت کے سوا کسی اور چیز کی بھی خواہش کرنی چاہیے۔ اس وجہ سے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اخلاقی مسائل پر کوشش کرنے سے پہلے نفسیاتی مسئلے کا مقابلہ کر کے میدان صاف کر لیا جائے۔ کیونکہ ایک بڑی حد تک اخلاقی مسائل کا انحصار نفسیاتی مسئلے کے جواب پر ہے۔

یہ ایک صحیح نام اصول ہے کہ بجز لذت کے کوئی چیز معروض طلب نہیں ہو سکتی۔ اس غلطی کا مدار زیادہ تر لذت کے نہ گونہ مطالب کے غلط سمجھت پر ہے۔ فیضیہ کہ لذت ہی ہر فعل کی محرک ہوتی ہے معافی ذیل پر مشتمل ہو سکتا ہے :-

۱۔ مجھ سے ہمیشہ وہی فعل سرزد ہوتا ہے جو عین وقوع کے وقت میرے لیے سب سے زیادہ لذت بخش ہوتا ہے۔

۲۔ فعل کی محرک اسندہ کی کوئی نہ کوئی لذت ہوتی ہے اگرچہ اس مستقبل کی لذت کا نہایت شدید ہونا ضروری نہیں (مثلاً ممکن ہے کہ شیر تر لیکن ہمید تر لذت کے مقابلے میں قریب تر مگر کم تر لذت کو پسند کیا جائے)۔

۳۔ ہمیشہ ہر فعل کا محرک یہ ہوتا ہے کہ سمجھت مجموعی لذت کی بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ (جو کوئی چیز کسی انسان کی اشتہا یا خواہش کا مروجہ ہوتی ہو)

Leviathan (ا ب ج) اور پھر لذت کی تعریف یوں کرتا ہے کہ وہ آواز Appearance یا حاشیہ غیر ہے۔ منتہی نے فرض کر لیا ہے کہ ہم پہلے ہی سے جانتے ہیں کہ لذت کیا چیز ہے اور پھر یوں بحث کرنے لگتا ہے کہ ہم صرف اسی کی خواہش کرتے ہیں اور کسی کی نہیں۔ اگرچہ ہمیشہ اس کو یاد رکھنا تو اختلاف کی سطح اور زیادہ وسیع ہو جاتی۔

کثیر سے کثیر مقدار حاصل کی جائے۔

نفسانی لذتیں جس اصول پر نہایت شد و مد کے ساتھ مصر ہیں وہ عموماً ہی تیسرا مسئلہ ہے۔ لیکن اس کی حصول نمائی کی وجہ یہ ہے کہ وہ ایک یا دونوں مقدم الذکر مسائل کے ساتھ مخلوط ہو گیا ہے۔ یہ اس نوعیت کے تضامیں داخل ہے جن کی نسبت اگر پہلے ہی سے باور نہ کر لیا جائے کہ انجام کار ان کا انکار کرنا پڑے گا تو ایک لمحے کے لئے بھی قابل قبول نہ ہوں۔ ہم تھوڑی دیر کے لیے فرض کرتے ہیں کہ بجز لذت کے کبھی کسی چیز کی خواہش نہیں کی جاتی اور پھر سوال کرتے ہیں کہ آیا کثیر سے کثیر لذت کی توقع ہی ہمارے عمل کی وجہ تحریک ہوتی ہے۔ اس بات کو بلا تائید تسلیم کرنے میں کوئی امر مانع نہ ہو گا کہ انسان سے ہمیشہ وہی افعال سرزد نہیں ہوتے جو حقیقت میں لذت کثیر کا باعث ہوں اگر انسان حقیقت میں ایسا ہی کرتے تو دنیا کی حالت بہت بہتر ہوتی۔ اور نہ یہ امر قابل انکار ہے کہ انسان سے اکثر ایسے افعال سرزد ہوتے ہیں جن کو اگر ہم خالص لذتی اعتبار سے جانچیں تو پہلے ہی سے شنی ہو جاتی ہے کہ وہ فاعل کے حقیقی مفاد کے خلاف ہیں۔ ایک شرابخوار (ایک بد نصیب شرابی جو ہر صورت بُرے اعمال کی بُرے خالص عضو باقی تکالیف کے علاوہ اور حقیقتوں سے بھی مضیبتوں میں مبتلا ہوتا ہے) صبح کو جب جاگتا ہے تو خوب جانتا ہے کہ شرابخواری کی بدولت اس کو لذت سے زیادہ الم نصیب ہوتا ہے۔ اس کی دلی تمنا ہوتی ہے کہ اس لذت سے باز آ جائے لیکن وہ اس لمحے باوجود شراب خواری کو پیہم جاری رکھتا ہے۔ یہاں تک تسلیم کرنا تو آسان ہے لیکن پھر بھی شاید یہ اصرار ہے کہ عین وقوع فعل کے وقت ایسا شخص اپنے آپ کو یقین دلا دیتا ہے کہ شراب خواری میں بالآخر لذت کا پلڑا بھاری رہے گا تو یہی سوال باقی رہتا ہے کہ نفسیاتی لذت کے منفرد حصوں کی بنا پر اس ترغیب کی توجیہ کس طرح ہوگی؟ اگر اس امر کو تسلیم بھی کر لیا جائے کہ وقوع فعل کے وقت وہ فعل کی برائی سے بے خبر تھا تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جو شخص کسی وقت واقف تھا کہ

لے قابل افسوس بات یہ نہیں ہے کہ افراد اس دنیا میں اپنے ذاتی خیر یا معاویہ کی طرف اس قدر زیادہ توجہ اس لئے کرتے ہیں کہ وہ ان کو کافی فحشاء میں محال نہیں ہے بلکہ ان کو دوسروں کے مفاد کا بہت کم خیال ہوتا ہے۔ پاریٹلر ”سپندرہ نو عظم“ کا مقدمہ۔

یہ چیزیں کے حق میں مُضر ہے اب اس کے برعکس کس طرح تسلیم کرنے لگا، خواہ کتنی ہی قلیل مدت کے لیے کہوں نہ ہو؟ ایسے شراب خوار کے کردار کو محض ذہنی غلطی یا خیالِ ارادی نسیان پر محمول نہیں کیا جاسکتا۔ جو شخص صبح کو یہ جانتا تھا کہ شراب کی پوری بوتل چٹ کر جانا اس کے حق میں غیر فیدہ ہے اگر شام کو بالکل اس کے برعکس ماننے لگے تو اس کا تجاہل ایک حد تک ارادی ہوا۔ اور عام محاورے کے اعتبار سے اس نے اپنے نفس کو ترغیب دلائی ہوگی کہ اس سے کوئی نقصان نہ پہنچے گا۔ اب اس ارادی تجاہل اور کلیتہً فہم کی توجیہ کرنی پڑے گی۔ اور لذتی نظریے کی رو سے (جس شکل میں کہ وہ اس وقت ہمارے سامنے موجود ہے) اس کی توجیہ صرف ایک ہی طریقے سے ممکن ہے۔ اس نظریے کی رو سے فی الجملہ کثیر سے کثیر لذت کی ایک ہی خواہش یا جذبہ ایسا ہے جو ارادے پر اثر انداز ہو سکتا اور احکام میں ایک تغیر پذیر اثر پیدا کر سکتا ہے۔ مفروضہ مثال میں مجموعی طور پر لذت کثیر کی خواہش اس شخص پر تمام دن اثر کرتی رہی جس کی بدولت ضرور ہے کہ اس کا یہ حسیہ کہ لذت کثیر پر ہیسیہ یا اعتدال میں ہے کسی نہ کسی طرح اس حسیہ سے میں قبل ہو گیا ہو کہ لذت کثیر شراب خوری میں ہے۔ کیا اس قسم کی نفسیات قابل فہم ہے؟

شاید کسی قدر مختلف مثال سے اس میں اور وضاحت پیدا ہو۔ اگر اس عالم میں لذتی احصاء کا کوئی وجود ہے تو اس کے مطابق جب ایک شخص ایسی چیز کھائے جو اس کے لیے مُضر ہے تو اس سے جو لذت حاصل ہوگی اس کی قیمت سو بہت کم کی تکلیف کے مقابلے میں بہت کم ہوگی۔ شراب خوری کی کئی اور غریبی غلطیوں کے مقابلے میں کھانے کی لذت نہایت حقیر اور موقتی ہے۔ بلکہ ممکن ہے کہ بطور نتیجہ کم بہیم اور شدید ہمد۔ ایک کم سنہ و بامعنی والے سے پوچھو کہ آیا کوئی دانشمند لذتی جن کا ہاضمہ کمزور ہو چھینکے کھائے گا۔ اس سے یہ سوال خواہ صبح کو کیا جائے یا رات کے کھانے کے وقت یا اس وقت جب کہ وہ آغاز طعام میں شور باپی رہا ہو، لیکن وہ ہر موقع پر پر زور لے گا کہ میں یہی جواب دے گا کہ نہیں۔ یہ چیز ہمیشہ میرے مزاج کے ناموافق رہی ہے اور یقیناً اس قابل نہیں ہے کہ اس کے استعمال سے اول تو مارضی برہمنی کا خوف پیدا ہو اور پھر اس کا خطرہ لاحق رہے کہ ضعیف معدہ کی کہنہ شکایت



مرد کر آئے گی جس سے صحت پانے کے لیے پچھلے سال اتنا عرصہ لگا تھا، اس کے باوجود یہ ممکن ہے کہ جب کھانا دسترخوان پر چنا جائے اور کنگلو کا سلسلہ طبعیوں کو گرامہ دے تو وہ بھی کچھ جھینٹے لے لے۔ میں مانتا ہوں کہ اسی مثالوں میں اس شخص کے عمل کی توجیہ دشوار ہے جب تک یہ نہ فرض کیا جائے کہ وقوع فعل سے پہلے خواہ ایک لمحے کے لیے ہی سہی اس کے ذہن میں تذبذب ضرور پیدا ہوا ہوگا۔ بہت ممکن ہے کہ وہ اپنے دل میں کہے "اترا اس کے مضرتناہی تو یقینی نہیں ہیں میں نے بعض دفعہ جھینٹے کھائے ہیں لیکن ان سے کچھ زیادہ تکلیف نہیں ہوئی۔ ان کو پھیلی مرتبہ جب کھایا تھا تو اس کے مقابلے میں اب میری صحت بہتر ہے، وغیرہ۔ لیکن سوال یہ ہے کہ وہ اس طرح اپنے نفس کو کیوں دھوکا دینے کی کوشش کر رہا ہے؟ کیا اس تلبیس نفس کی کوشش میں یہ بات مضمر نہیں ہے کہ وہ شخص نفسیاتی لذت کے نظریے کے برعکس اس وقت کی لذتِ فکری کی لذت اور اگلے بننے کی لذت میں ٹھنڈے دل سے موازنہ نہیں کر رہا ہے؟ اگر وہ جھینٹوں کی طرف رغبت نہ کرتا یا ان کے استعمال سے جولذت حاصل ہوگی اس کی طرف مائل نہ ہوتا تو بے شبہ اپنے اس موجد عقیدے پر قائم رہتا کہ اس کا استعمال مصلحت کے خلاف ہے۔ فرض کرو کہ اس مہلک ارادے کے کچھ پہلے اس کے ساتھ کھانے والا جو خود بھی ضیفِ عمدہ میں مبتلا ہے، جھینٹوں کے متعلق دریافت کرنے لگے تو شخص بلا تامل جواب دے گا "جھینٹے مرکز نہ کھائے گا، لیکن جب وہ خود اپنی مثال میں الٹا عمل کر رہا ہے تو صاف ظاہر ہے کہ اس لمحے میں وہ لذتِ نقد کو (جس حد تک کہ اس کی خواہش واقعی حصولِ لذت کی ہو) مجموعی لذت پر ترجیح دے رہا ہے۔ اس کے فیصلے میں خواہش کے پیدا کردہ تعصب کی بوائی ہے جو اس کو آئندہ کے آلام اور لذتِ نقد کے صحیح موازنے سے باز رکھ رہی ہے۔ غرض یہ کہ اس کے دل میں زیادہ سے زیادہ معتداریں لذت حاصل کرنے کی خواہش کے ہوا اور خواہشیں بھی موجود ہیں، اگرچہ جہاں تک ہمیں اس کا علم ہے ممکن ہے کہ اس کو اب بھی سوائے لذت کے کسی اور چیز کی پروا نہ ہو۔ بہر حال قریبی لذت میں نسبت دور کی لذت کے زیادہ کشش اور اثر ہے۔

ہم اُن اسباب کو دریافت کر چکے ہیں جن کی بنا پر لذتی فاسطے کی تیسری تیسری سے انکار کیا جاسکتا ہے۔ اب ہم پہلی تیسری پر غور کریں گے۔ بے شک یہ کھانا سخیں اور قابل قبول معلوم ہوتا ہے کہ اگر میں کوئی کام کرتا ہوں تو اس لیے کہ وہ مجھے پسند ہے۔ اتنا مان لینے کے بعد یہ تسلیم کرنا دشوار نہ ہو گا کہ اگر میں ایک متبادل پر دوسرے کو ترجیح دیتا ہوں تو اس لیے کہ وہ مجھے زیادہ پسند ہے۔ اور اس کے بعد یہ کہ میں ہمیشہ وہی کرتا ہوں جو سب سے زیادہ پسند ہو۔ شاید اتنا بتا دینا کافی ہو گا کہ حقیقت میں زبان کی پیچیدگی نے ہمیں گمراہ کر رکھا ہے۔ یہ کام مجھے پسند ہے، میری خوشی ہے کہ یہ کام ہو، کے سنے صرف یہ ہیں کہ میری مرضی ہے کہ ایسا ہو۔ میری مرضی اسی کیوں ہے اس کا جواب اس فقرے میں نہیں ملتا۔ لیکن مان لیا جائے کہ ہم اس جگہ کی اس طرح ترجیح دینی کرنے میں حق بجانب ہیں کہ اس وقت مجھے بہت اور کام کے اس کام سے زیادہ لذت حاصل ہو رہی ہے، لیکن سوال بہر حال یہی رہتا ہے کہ مجھے

سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ زیادہ زگورٹ (Sigwart) کا موقف ہے نہ اگر مجھے ہر غایت کا ارادہ کرنا اور اس کے حصول کی کوشش میں اپنی تمام قوتوں کو وقف کر دینا ہے تو ہر غایت کا ایسا ہونا لازمی ہے کہ وہ میرے حق میں کسی نہ کسی تسکین (Befriedigung) کا یقین دلائے، اور اس کا خیال میرے احساس پر اس طرح اثر انداز ہو کہ اس کے حصول کی توقع میری مشرت کا باعث ہو، اور عدم حصول کا خوف میرے اہم کا (زگورٹ: مبادی اخلاقیات (Vorfragen der ethik, p. 8) یہ بیان اس چھوٹی سہی بے حد واضح اور عالمانہ تصنیف کے ادبیات کی طرح) مجھے کلیتہً غلط نہیں معلوم ہوتا، بلکہ ایسا نظر آتا ہے کہ اس نے نفسیاتی لذت کے مفاسط پیدا ہونے کا اندیشہ ہے۔ اس نے کہ اس بات کی وضاحت نہیں کی گئی ہے کہ آیا عمل کا خیال اس وقت خوش گوار ہے، کیونکہ اس کی وجہ سے مال کے دل میں خوش گوار احساس کی ممکن ہے ممکن اور بڑی سے بڑی مقدار پیدا ہو رہی ہے یا یہ کہ وہ غایت کا خواہشمند ہے اور اس وجہ سے اس کی ایندھن میل اور فی الحال اس کی تکمیل کی کوشش سے تسکین حاصل ہوگی۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ زگورٹ احساس (Gefühl) کو بعض وقت خوشی کے معنوں میں استعمال کرتا ہے اور بعض وقت متوقع لذت کے معنوں میں۔

اس طریق عمل میں اس قدر لذت کیوں حاصل ہو رہی ہے کہ اسی کو اختیار کرنے کے لئے اپنے ارادے کو مجبور کروں، لیکن یقیناً یہ لذت بُھٹے وہ نہیں ہو سکتی جو مین و قوع فعل کے وقت پیدا ہو کر میرے دل میں اس عمل کی تحریک پیدا کرتی ہے۔ کیونکہ بعض وقت انتہا درجہ خود غرض انخاص سے بھی کسی آئینہ مقصد تھے ایسے افعال سرزد ہوتے ہیں جو وقوع کے وقت الم کا باعث ہوتے ہیں۔ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ مجھے انہی کام میں سب سے زیادہ لذت ملتی ہے جس کا میں مصمم ارادہ کر چکا ہوں تو بھی سوال یہی رہتا ہے کہ کیا چیز مجھ میں مصمم قلب پیدا کرتی ہے؟ اور یہ لذت ہسرگز، وہ نہیں ہو سکتی جو صرف دوران فعل میں محسوس ہوتی ہے۔ اگر میں صبح کے سخت جاڑے میں بنانے کی تیاری کر رہا ہوں اور اس وقت مجھے چند لمحوں کے ناگوار احساس کا خیال آجائے تو میں یقیناً عمل ترک کر دوں گا۔ اس سے بھی شاذ صورت یہ ہوگی کہ میں دانتوں کے امراض کے معالج کے پاس اُس وقت جاؤں جب کہ میرے دانت میں واقعی درد نہ ہو رہا ہو۔ اگر میں ایسے ناگوار کام کرتا ہوں تو وہ ضرور ان مقاصد میں سے میرے ذاتی احساس یا کوئی اور چیز میں داخل ہوتے ہیں جو اس لمحے سے ماورا ہیں۔ ان مثالوں کی بدولت ہم نفسیاتی لذت کے دوسرے منہوم کی طرف متوجہ ہو جاتے ہیں۔ یعنی یہ کہ میرے افعال ہمیشہ کسی آئینہ لذت کی خاطر ہوتے ہیں، جو بحیثیت مجموعی لذت کی کثیر سے کثیر مقدار کا حاصل ہونا ضروری نہیں۔

غرض کوئی ایک لذت یا مجموعہ لذات، قطع نظر اس کے کہ اس کی مقدار زیادہ ہے مجھے اپنی طرف کیوں مائل کرتا ہے؟ دوسری لذتیں کیوں نہیں جو کہا جائے گا کہ نسبت دور کی لذت کے قریب کی لذت میں زیادہ دلکشی ہے۔ یہ ضرور قابل غہم ہے اور منتہم نے بھی اس کو تسلیم کیا ہے جس نے اس بات پر غور نہیں کیا کہ اس کا اعتراف اس کے اس نظریے کے حق میں ہلکا ہے کہ مطلوب ہمیشہ متوقع لذتوں کا بڑے سے بڑا مجموعہ ہوتا ہے، اور اس کا ذکر خود اس کی اور اس کے متبعین کی تحریروں میں اگر صحیحہ نہیں تو معاً ضرور آیا ہے۔ واقعی بعد زمانی سے جہاں تک عدم یستن ملے ہے شبہ اس فوری عمل کی لذت کو خارج نہیں کیا جائے گا جو بعض مثالوں میں سب پر غالب ہوتی ہے۔

پیدا ہوتا ہے اس کا لذتی اندازہ منطقی اعتبار سے ممکن ہے۔ لیکن جہاں ایک لذت تبیدہ ملا آتی ہے یعنی جو حقیقی کہ قریب کی لذت ہے تو بہتر کے نظریے کی رو سے یہ بات ثابت کرنی پڑے گی کہ اس میں بھی مساوی کشش ہے۔ تاہم تجربہ شائد ہے کہ اکثر ایسا نہیں ہوتا۔ اس لیے اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ ان مثالوں میں جو کچھ میں خواہش کر رہا ہوں وہ صرف لذت ہی نہیں بلکہ لذت لغتہ ہے۔ گویا کہ لذت فرد کی مرغی سے لذت نقد کا اندازہ بہتر ہے خواہ لذت فرد بھی لذت اسروز کے برابر یعنی ہو۔

اس امر کا اعتراف ہی لذتی نفسیات کے بظاہر منطقی اور مضبوط محراب نظام میں ایک بھاری شکاف پیدا کر دیتا ہے لیکن اخلاقی نقطہ نظر سے اس بات میں کوئی تہمت نہیں پیدا ہوتی کہ ایک متوقع لذت میں نسبت دوسری متوقع لذت کے زیادہ دلاویزی پیدا کرنے والی خصوصیت صرف یہ ہے کہ وہ زمانہ دوسری لذت کے مقابلے میں قریب تر ہوتی ہے۔ شاید اس اقرار سے اس حقیقت کے تسلیم و قبول کا راستہ صاف ہو جاتا ہے کہ لذت کی متفاوت دلاویزی کے ذریعہ (۱) متوقع شدت اور (۲) مقارنت کے سوا اور بھی ہیں۔ ضرورت معلوم ہوتی ہے کہ اس بات پر مزید زور دیا جائے۔ فرض کرو کہ یہ امر مسلم ہے کہ لذت کی بہت زیادہ متوقع شدت میں اتنی قوت نہیں ہے کہ ارادے کو ہمیشہ اپنے تصرف میں رکھے۔ لیکن انسان کا ذہن محض ایک الاحساب نہیں ہے کہ لذتی نفسیات اس کو اس قدر مضبوط اور منظم منطقی صورت میں پیش کر رہی ہے۔ ہم نے نفس انسانی میں جندے (passion) کے وجود کو بھی تسلیم کیا ہے خواہ تھوڑی دیر کے لیے جذبے کی ترجمانی ان الفاظ ہی میں کیوں نہ کی جائے کہ وہ لذت بعیدہ کے مقابلے میں لذت قریبہ کو زیادہ موثر بنا دیتا ہے۔ لیکن کیا یہ اس غیر معمولی قوت محرکہ کی ممکن توجیہ ہے جو بعض لمحوں میں کسی ایک لذت میں پائی جاتی ہے حالانکہ اگر چند سے دل سے غور کیا جائے تو اعتراف کرنا پڑے گا کہ ایک دوسری لذت نسبت اس کے زیادہ شدید ہے؟ ایک غضبناک انسان کی مثال پر غور کرو جو ایک خفیف سی یا فرضی تحقیر کے انتقام کی لذت پر خاموشی سے تبصرہ کرنے کے بعد (جس کو شاید یہ خطرہ بھی لاحق ہو کہ اس

انتقام کا بدلہ توقع کے مطابق شدید ملے گا (عموماً تسلیم کرے گا کہ اس خاص صورت میں انتقام نہ لینا ہی بہتر ہو گا ورنہ انجام اس کے حق میں برا ہو گا۔ نیز یہ بھی اعتراف کیا جائے گا کہ اس انتقام کی لذت اس قابل نہیں ہے کہ (بصورتِ نرگس قد) اس پر ایک ہفتے کی آزادی یا زندگی کی معمولی مسرتوں کو قربان کیا جائے۔ یہ کہا جائے گا کہ ہاں اس لذت کے زمانہ قریب میں حاصل ہونے کی توقع ہے، اور اس لذت کی شدت جو نمایاں طور پر محسوس ہو رہی ہے وہ دور کی غیر یقینی اور غیر مبین مسرتوں کے ایک ہیولی پر جو ضبط نفس کی بدولت حاصل ہو سکتی ہیں، غالب آجاتی ہے۔ اچھا تو اس اعتبار سے اگر کوئی اور لذت پیش کی جائے جو زیادہ شدید اور آگہی ہی قریبی ہو تو کیا اس میں اس قدر قوت ہے کہ حملے کے لیے اٹھے ہوئے ہاتھ کو فوراً روک دے اور غضب آلود چہرے سے غصے کے آثار دور کر دے؟ اگر فرض کر لیا جائے کہ جا ذبیتِ کلّیتہ لذت ہی میں ہے یعنی ایک شخص کو لذت کی نوعیت سے صرف اسی قدر سروکار ہے کہ نوعیتِ لذت، اس سے اس کی مراد فقط شدت کا فرق ہے تو البتہ اس صورت میں لازمی طور پر یہی نتیجہ نکلے گا۔ لیکن کیا واقعہ بھی یہی ہے؟ اپنی بیوی کو مار پیٹ کرنے والا ملعون غالباً سوچنے کے بعد اعتراف کرے گا کہ ایک خاص موقع پر اس نے اپنی بیوی پر دست درازی کر کے جو لذت حاصل کی تھی وہ مقدار میں اس لذت سے بہت کم تھی جو شراب کے ایک جام کے استعمال سے حاصل ہوتی۔ لیکن جس وقت وہ ملیش میں ہو اس کے سامنے شراب کا پالہ پیش کر دیا تو کیا وہ دست درازی سے قطعاً رک جائے گا اور اپنا ہاتھ شراب کی طرف بڑھا دے گا؟ کہا جائے گا کہ نہیں یہ تو اس وقت کی بات ہے جب کہ وہ ٹھنڈے دل سے عور کر سکتا ہو۔ لیکن اس موقع پر وہ عورتِ تال سے قاصر ہے اور اس کا ذہن ایک مفروضہ لذت پر اس طرح مرتکز ہے کہ دوسری لذت کا خیال تک اس کو نہیں آ سکتا۔ لیکن وہ اب کیوں نہیں غور کرتا؟ غور کرنے یا نہ کرنے کا غم اسی طرح اس کا ایک ارادی فعل ہے جس طرح کہ دست درازی کرنے یا نہ کرنے کا۔ اور اگر لذتی نفسیات حق بجانب ہے تو خود اس فعل کو متعین کرنے کی صورت یہ ہوگی کہ وہ اندازہ لگائے کہ

کے زیادہ خوش گواری سوچنے سے پیدا ہوگی یا نہ سوچنے سے۔ اگر اس کے وجود کوئی شخص غصے میں کھول رہا ہے اور اپنی حرکات و سکنات کے نتائج پر غور کرنے سے قاصر ہے تو اس کی وجہ یہ ہوگی کہ وہ اس نتیجے پر پہنچ چکا ہے کہ غور نہ کرنا ہی زیادہ لذت بخش ثابت ہوگا۔ لیکن وہ کیا چیز ہے جو اس نتیجے تک اس کی رہنمائی کرتی ہے؟ کیا وہ تجربہ ہے؟ کیا ہم واقعی یہ سمجھنے کے لیے تیار ہیں کہ بد مزاج انسان وہ ہے جس کو تجربے نے باور کرنا سکھا دیا ہو کہ بعض اوقات میں لذت کی اضافی قیمت پر غور نہ کرنا ہی اس لائق ہے کہ اس سے لذت کثیر متباداں یا کم سے کم بے تاخیر حاصل ہو، کیونکہ غور و تامل سے اس بات کا خطرہ رہتا ہے کہ ایسی لذتوں کا انتخاب کیا جائے گا جو اس کے خاموش موازنے میں کم شدید ثابت ہوں گی؟ جو شخص جذبے کی اس تحلیل کو قبول کرنے کے لیے تیار ہو اس سے مزید کچھ سمجھنے کی ضرورت نہیں۔ لیکن جو اس کے لیے تیار نہ ہو اس کو تسلیم کرنا پڑے گا کہ اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ ہمارے انتخاب کی چیز ہمیشہ لذت ہی ہوتی ہے تو کوئی نہ کوئی شے ضرور ایسی ہی ہوگی جو ایک شخص کو مجبور کرے گی کہ کبھی نہ کبھی ایک لذت کو دوسری پر ترجیح دی جائے خواہ وہ زمانہ تا زیادہ قریب اور شدید ہی کیوں نہ ہو۔ آخر یہ کوئی چیز کیا ہے؟ میں اس سے بہتر طرز ادا کو نہیں جانتا کہ وہ شخص سبجائے کسی اور لذت کے اس لذت کی خواہش کرتا ہے (تمویدی دیر کے لیے یہ فرض کرتے ہوئے کہ حقیقت میں لذت ہی ہے جس کی خواہش کی جارہی ہے) بلکہ یہ ایک آخری حقیقت ہے کہ ایک خواہش دوسری خواہش سے زیادہ شدید ہوتی ہے۔ خواہش کی قوت کلیتہً متصورہ لذت کی شدت پر

---

ملے بیٹے اس کے عیاجات پر اس قدر کافی غور و فکر ہو کہ وہ خواہشات کی صورت اختیار کریں۔ ہماری عادی جہانی حرکات کا ایک بڑا حصہ یقیناً ایسے ہی عیاجات کا نتیجہ ہے جس کی تعریف اس طرح نہیں ہو سکتی۔ افعال صرف اس وجہ سے ارادی کہلاتے ہیں کہ اگر کوئی مقصد خواہش پیدا ہو جائے تو وہ فوراً روک دیئے جاسکتے ہیں جو حرکات اس حد تک بھی ارادی نہ ہوں وہ افعال نہیں کہلاتے۔ اس کی وجہ یقیناً اس شخص کی جہانی ساخت یا فاعل اثرات پر منحصر ہو سکتی ہے لیکن چونکہ ہم بلحاظ مفروضہ ارادہ کی افعال سے بحث کر رہے ہیں اس لیے کہہ سکتے ہیں کہ جو اسباب و علل شوق

منحصر نہیں ہوتی اور وہ جس حد تک متصورہ شدت پر منحصر نہ ہو اسی حد تک نفس لذت کی خواہش بھی نہیں کہلائی جاتی۔ اگر بھاری خواہش ہمیشہ زیادہ سے زیادہ مقدار میں بڑی سہی بڑی مدت کے لیے حصول لذت کی ہو تو جب تک ایک شخص کو کافی لذت حاصل ہوتی رہے تب تک اس کو کبھی اس بات کی پروا نہ ہوگی کہ اس کی کیا کیفیت ہے۔ لیکن ہم نے جن جذبات کے وجود کا حوالہ دیا ہے وہ اس بات کی کافی دلیل ہیں کہ ان مثالوں میں جس چیز کی خواہش کی جاتی ہے وہ عام لذت نہیں بلکہ ایک خاص قسم کی لذت ہے۔ اب یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ایک خاص قسم کی لذت کی خواہش سے سراسر حقیقت میں صرف لذت مطلقہ کی خواہش نہیں ہے۔ اگر ہم یہ مندرجہ بھی کر لیں کہ لذت ہمیشہ اس شخص کے مطلوب کا ایک جزو ہوتی ہے تو بھی اتنا تسلیم کرنا پڑیگا کہ وہ شخص لذت مطلقہ کا خواہش نہیں بلکہ ایک خاص کیفیت کی لذت کا خواہاں ہے۔ لیکن یہ ضروری نہیں کہ ہم اس لذت کو اور لذتوں کے مقابلے میں زیادہ شدید تصور کریں۔ پس لذت کی خواہش ہی ایک ایسا محرک نہیں ہے جو ترغیب عمل کا باعث ہوتا ہے۔

جب ہم یہاں تک پہنچ چکے ہیں تو ایک قدم اور آگے بڑھا کر یہ اعتراف کرنے میں کیا بات ماننے ہے کہ حقیقت میں لذت کا موجود ہونا ہی سرے سے غیر ضروری ہے۔ یا کم سے کم ایک ایسی چیز کی خواہش ضروری نہیں جو علاوہ اس حقیقت کے کہ اس کی خواہش کی جارہی ہے لذت بھی ہو۔ اگر کسی چیز کی خواہش کی جارہی ہے تو بے شبہ اس میں یہ بھی منضم ہے کہ اس کی تسفی ضرور لذت بخش ہوگی۔ تمام خواہشوں کی تسفی سے بے شک لذت بھی حاصل ہوتی ہے لیکن یہ بات تو اس دعوے سے بالکل مختلف ہے کہ ایک چیز کی خواہش اس لیے کی جاتی ہے کہ وہ خوشگوار ہے اور یہ کہ خواہش بھی خوش گوار میٹے تناسب سے پیدا ہوتی ہے۔ ایک عام محاذ پر کی رو سے لذتی نفسیات ایک مناسطے کا شکار ہے جسے ترتیب معکوس کہنا چاہیے۔ یہ گویا گلابی سے گھوڑے کو کھینچنے کے مرادف ہے حقیقت یہ ہے کہ متصورہ خوش گوار می خواہش سے

بقیہ ماضیہ صفحہ گزشتہ۔ - غرض ہیں وہ اس شخص پر اس طرح موثر ہو سکتے ہیں کہ شہوہ میں عمل کے لیے ایک جیواں میں طلب پیدا کر دیں۔

پیدا ہوتی ہے نہ کہ خواہش متصورہ خوشگوار ہی سے۔

واقعہ یہ ہے کہ بے لوث 'خواہشوں' یعنی اُن اشیاء کی خواہشوں کا انکار جو کثیر سے کثیر متوقع لذت سے مختلف ہوں، قریباً سب اغراض و مقاصد کے متعلق ہماری توجہ کو نامکن بنا دیتا ہے، بخیر اُن اغراض کے جو خالص حسی نوعیت کی ہوں۔ بہر حال یہ ایک سلسلہ بات ہے کہ ایک ہی قسم کے خارجی وسائل سے مختلف افراد کو مختلف مقدار کی لذت حاصل ہوتی ہے۔ ایسا کیوں ہوتا ہے؟ خالص جسمانی احساس کی مثال میں ہم اس فرق کو ہر انسان کی جسمانی ساخت کے اختلافات پر محمول کریں گے۔ آیا ایک شخص 'شاپین' شراب کو پسند کرتا ہے یا 'پرتنگالی' شراب کو اس کے ذوق اور نظام اعصاب پر منحصر ہے، جس میں تعلیم و تربیت کی وجہ سے بھی تغیرات رونما ہوتے ہیں اس چیز کو کسی ایسے ہیجان کی قوت سے سرور کا نہیں ہے جو ان میں سے کسی ایک شراب کے انتخاب کی نسبت پہلے ہی سے موجود ہے۔ پس ترجیح میں اس کی سیرت کو کسی حیثیت سے بھی براہ راست یا بلا واسطہ دخل نہیں ہے۔ متوقع لذت کے قطع نظر وہ کسی ایک شراب کے حق میں فیصلہ کرتے ہوئے بالکل بے طرف اور بے لوث ہے۔ شرابیوں کی خوشگوار ہی کے تجربے کے سوا کوئی چیز اس شخص کے فیصلے کو متعین نہیں کرتی کہ وہ کوئی شراب استعمال کرے۔ بشرطیکہ سمیت کفایت طلبی اور ایسے ہی اور خیالات کسی ایک کے انتخاب کی ترغیب نہ دیں۔ فرض کرو کہ ایک

سلسلے اس فقرے کے معنی بھی یہی جاسکتے ہیں کہ اس سے مرد و خواتین کی وہ خواہشیں مراد ہیں جو ایک شخص کے ذاتی خیر کے علاوہ ہوں، خواہ اس کا مفہوم کچھ ہی ہو لیکن یہاں یہ ارادے سخن ان لوگوں کی طرف ہے جو خیر و لذت کو ایک ہی چیز سمجھتے ہیں بطور ذیل سے واضح ہو گا کہ جو نفسیات انسانی توجہ پر لیکن لذتی نہ ہو اس کو میں نہیں اغراضات کا شکار سمجھتا ہوں جو سابق الذکر پر وارد ہوتے ہیں۔ سلسلے جیسا کہ ذیل میں بتایا گیا ہے ان میں سے اکثر ایسے ہیں جو ابتدائیں لذت کی خواہشات پر مشتمل نہیں ہوتے لیکن اخلاقی اغراض کے پیش نظر ان کو بھی یہی حیثیت دی جاسکتی ہے جس حد تک کہ ہوجانوں اور اشتہا کی تکمیل استفادے کی خوشگوار ہی کے یقین کی بنا پر ہو۔ سلسلے بے شرہ بھی ممکن ہے کہ اگر اس نے ایک خاص شراب کبھی نہ پی ہو تو محض شوق تحقیق اس کی رغبت پیدا کر دے لیکن محقق کا



شخص کے سامنے، جو شراب سے پرہیز کرتا ہو، دشامین، شراب کا ایک پیالہ یہ کہہ کر پیش کیا گیا کہ وہ لیوے کا شربت ہے۔ بہت ممکن ہے کہ وہ شراب خوری سے ملتی نا اشنا ہو، بلکہ شراب کو ہمیشہ ناپسند کرتا ہو اور اس کو ایک پیالہ زہر سے تعبیر کرتا ہو۔ اور اب اس کی تمام توقعات ایک بے کیف شربت لیوے تک محدود ہیں۔ اس کے باوجود اگر ہم ضروری عصمتی تنظیم کو فرض کر لیں تو وہ غالباً یہی کہے گا کہ سبحان اللہ! میں نے ساری عمر میں اس سے بہتر شربت لیوے نہیں پیا، اس کے برخلاف جب ہم اخلاقی ذہنی، اور ضروری لذتوں کی طرف توجہ ہوتے ہیں تو مظلوم ایسا ہوتا ہے کہ اُن کی کوشش بیکار اس بات پر منحصر ہے کہ وہ کسی ایسی خواہش کو پورا کرتی ہے جو پہلے ہی سے موجود ہے۔ اگرچہ بے شبہ کبھی کبھی اتفاقی اور بے لوث تجربہ بھی کوئی ایسی خواہش پیدا کر دیتا ہے جو پہلے کبھی محسوس نہ ہوئی تھی جس میں علم کی طلب نہ ہو اس کے لیے علم خوش گوار نہیں ہوتا۔ اگرچہ علم غرض دیا جائے تو اس سے لذت نہیں بلکہ کچھ اور بھی چیز پیدا ہوتی ہے۔ جو لوگ خیر طلبی کی استعداد سے محروم ہیں ان کو خیر طلبی میں لذت نہیں ملتی نفسیاتی لذتیں خیر طلبی کی تشریح یوں کرتے ہیں کہ وہ لذت خیر طلبی کی رغبت ہے۔ بے شک ایک خیر طلب کو خیر طلبی میں لذت ملتی ہے، لیکن صرف اس لیے کہ اس کو پہلے ہی سے کسی خاص شخص یا عام نوع انسان کے بہبود کی خواہش تھی۔ اور یہی حال بہت سی بُری لذتوں کا ہے۔ کیونکہ اس بات پر زور دینا بے اتہا ضروری ہے کہ بے لوث خواہشوں کا، ہمیشہ اچھی خواہشیں ہونا لازمی نہیں ہے۔

---

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ - شوق پیدا ہونے سے اسے جو لذت حاصل ہوگی وہ محض شراب خواری کی ہائی لذت سے متاثر ہوگی اگر شراب کا ذائقہ اس کو پسند نہ آئے تو بھی جو لذت حاصل ہوگی اس میں کمی نہ ہوگی۔

۱۔ میں یقیناً لذت کی ان دو جماعتوں میں ایک اخلاقی خطا حاصل قائم کرنے کی کوشش نہیں کروں گا۔ جو متاعِ اعلیٰ و ذمی فلیت کے ہوتے ہیں وہ اپنی خوشگواری کے ایک جزو کے لیے محسوس کی تحریک کے مرہون ہو سکتے ہیں۔ یسے ممکن ہے کہ مقدار کی خواہش اس خواہش کے ساتھ مخلوفا ہو جائے جو آخر کار کی دولت محسوس الطینان سے پیدا ہو وغیرہ۔ اس کے برخلاف محسوس لذت بہت سی ایسی لذتوں کی شرط قرار پاسکتی ہے جو محسوس لذت کی نہیں ہیں مثلاً کولریج (Coleridge) چائے نوشی کو محسوس لذت میں سب سے زیادہ ذہنی چیز قرار دیتا تھا۔ ۱۔ پادری ٹلر کے اس خیال نے نفسیاتِ اخلاق کے حق میں ایک

اگر میں نے ایک دشمن کی موت دل میں ٹھان لی ہے تو اس کو قتل کرنے سے مجھے لذت ملے گی۔ لیکن اگر اس خواہش کو نظر انداز کر دیا جائے تو محض ارتکاب قتل کی عضووی حرکات سے لذت کی توجیہ نہیں ہو سکتی کسی اور شخص کو ٹھیک اسی طریقے سے قتل کرنے میں کوئی لذت حاصل نہ ہو گی تاؤ فیکلہ میری خواہش خواہش انتقام سے کہے بجائے نوع انسان سے بے لوث عداوت پر مشتمل نہ ہو بلکہ حقیقت میں جو چیز ان تمام مثالوں میں خوش گوار معلوم ہوتی ہے وہ ایک خاص تصور ہے یعنی اس چیز کا تصور جو میرے ذاتی احساسات سے بالکل مختلف ہے یا ہو سکتی ہے خواہ وہ احساسات خالص جسمانی نوعیت کے ہوں یا اس سے بہت اعلیٰ قسم کے بشرطیکہ وہ لذتی نفسیات کے حق میں قابل تسلیم ہوں۔ یہ صحیح نہیں ہے کہ زلمائے ستیل میں ایک مریض کے صحت یاب ہونے یا ایک ظلم کا بدلہ لے جانے کا محض تصور ہی تصور مجھے ابھی سے خوش گوار معلوم ہوتا ہے اور یہی میرے ارادے کو متحرک بھی کرتا ہے۔ بلکہ میری خواہش یہ ہوتی ہے کہ حقیقی اور معروضی نتیجہ برآمد ہو۔ واقعی اگر ایسی خواہش سے متاثر ہونا ہے تو

بقیہ حاشیہ ص ۱۱۱ - اصل حدیث انجام دی ہے۔ اس طرح بات کا قائل ہے کہ لذت کے سوا اور معروضات کی بھی خواہش ہے۔ لیکن وہ فرض کر لیتا ہے کہ معروضات ہمیشہ اچھے ہوتے ہیں جیسے علم حسن، فضیلت وغیرہ۔ اور اس طرح وہ بالآخر دو محرکات یعنی خواہش *To kalòn* اور *To òdu* کو تسلیم کرتا ہے۔

۱۔ ایک ظلم مطلق کی لذت بے شبہ لذت انتقام کے مقابلے میں اتنی خالص نصب العین نہیں ہے اور اس کی ترجمانی صحیح الفاظ میں یوں کی جائے گی کہ وہ ایک خاص قسم کے جسمانی اضطراب کی خواہش محض ہے جو کسی اور احساس کی طرح خود بھی باعث لذت ہوتی ہے۔ مناسب تو یہ ہے کہ اس کو ایک ابتدائی جبلت کا مرتبہ دیا جائے جیسا کہ ان حیوانات کا حال ہے جن کو عام طور پر اشتہاؤں کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ یعنی اس فطرت انسانی میں حیوانی فطرت کی بقا جس میں اس قسم کی جبلت کا ایسا وطن ہے۔ لیکن ان اشتہاؤں کی طرح بے رحمی بھی اس انسان میں مختلف صورتیں اختیار کر لیتی ہے جو اس حیوان کی نفسی کو اپنا مقصد قرار دیتا ہے۔ ایک دلدرد چلن جتنا ہے رحم ہوتا ہے تنہا ہونا اور بیاک بھی ہوتا ہے۔ جب کسی حیوان یا اشتہا میں راوی کچھ پیدا ہو جاتی ہے تو وہ خواہش کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔

مجھ پر لازم ہے کہ عام محاورے کی رو سے اپنی خواہش کی چیز کو دلچسپ محسوس کرنے لگوں، اس لحاظ سے ہر خواہش کو بے شبہ 'مربوب' خواہش کہہ سکتے ہیں۔ لیکن زیر بحث سوال صرف یہ ہے کہ آیا میرے اپنے احساسات کے سوا دوسری چیزیں بھی میرے لیے دلچسپ ہو سکتی ہیں یا نہیں خواہ وہ اس وقت موجود ہوں یا میں خیال کروں کہ ان سے آئندہ کبھی لطف اٹھا سکوں گا۔ اگر انکار کیا جائے کہ مجھ میں اس طرح کی دلچسپی محسوس کرنے کی قابلیت ہے تو اس بات کی توجیہ قرباناً ممکن ہو جائے گی کہ سوائے خالص جسمانی احساسات کے کوئی اور چیز بھی میرے حق میں خوش گوار ہو سکتی ہے۔ البتہ احساسات میں دلچسپی کا پیدا ہونا ایک لازمی بات ہے۔ مجسوس گوار ہی بے شک ارادی توجہ کی کوشش سے متبعج ہو سکتی ہے یا توجہ کے ہٹا دینے سے اس میں کمی واقع ہو سکتی ہے جس کی صورت زیادہ تر یہ ہے کہ کسی دوسری چیز کی طرف ارادی توجہ کو پھینکا جائے لیکن احساسات اور ان کی خوش گواری کو محسوس کرنا یا نہ کرنا ہم پرینے ہارے ارادے، سیرت یا خواہشوں پر موقوف نہیں ہے۔

یہ بات نہایت ضروری ہے کہ بے لوث خواہشوں کی یہ قسم جس وسعت پر عادی ہے اس پر زور دیا جائے۔ بے لوث خواہشوں کے عقیدے کی اخلاقیاتی اہمیت کی وجہ سے بعض دفعہ اس کے خلاف تعصب پیدا ہو جاتا ہے۔ فرض کر لیا گیا ہے کہ ہماری خواہشوں کا بیشتر حصہ 'مربوب' ہوتا ہے لیکن جب ہم بعض خواہشوں کے بے لوث ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں تو ہم پر شبہ کیا جاتا ہے کہ صلاح و تربیت کی غرض سے قابلِ اعتراض مستثنیات کو داخل کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے۔ پس اس بات پر زور دینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے ذاتی احساسات کے علاوہ کسی اور چیز میں بھی دلچسپی، کا پیدا ہونا ممکن ہے جس کی مثال یوں دی جا سکتی ہے کہ ہم کسی ناول کے قصے یا شخصی افسانہ کے ساتھ نہایت گہرے لیکن اخلاقی نقطہ نظر سے بے غرض ہم احساسی میں ٹھوڑی دیر کے لیے اسی طرح متہنگ ہو جاتے ہیں جس طرح کہ ایک نہایت بلند پایہ شجاعت (Heroism) اور نہایت باضابطہ انسان دوستی میں۔ ایک سترنے (Tragedy) کا تماشائی جو بے لوث خواہشوں سے متاثر ہو یہی کہے گا کہ 'مجھے شیریں سے یا شیریں کو مجھ سے کیا سروکار ہے کہ میں

اس کے لیے آہ و زاری کروں ؟ پہلے یہ ثابت کرو کہ میرے نفس کی آئندہ لذت کسی نہ کسی طرح شیریں کی قسمت سے وابستہ ہیں تو تب مجھے اس کے قصے سے دلچسپی پیدا ہوگی ورنہ نہیں۔ غرض یہ کہ نفسیاتی لذت کے مفروضے سے کسی لذت کی توجیہ نہیں ہو سکتی بجز ان لذتوں کے جو خالص حسی نوعیت کی ہوتی ہیں۔ اور میں ان میں جالیاتی لذتوں کا بھی اضافہ کر سکتا ہوں جو خالص حسی مینا پر قائم ہیں۔ اگر کسی دلفریب منظر پر رونق ہماری نظر جا پڑے تو اس سے جو لطیف حاصل ہو گا اس میں اس وجہ سے کمی نہیں ہوتی کہ پہلے ہی سے اس کو دیکھنا کا اشتیاق نہ تھا۔ اور نہ اس کا قرینہ ہے کہ عام حسن پرستی کا شوق جالیاتی ملکات کے ابتدائی نشو و نما پر مقدم یا اس میں مضمر ہو۔ بلکہ ان ملکات کی جنش گواری کے تجربے سے حسن پرستی کا آغاز ہوتا ہے۔ کیونکہ ہر چند حسن محض ایک خاص قسم کی لذت پر مشتمل نہیں ہے تاہم لذت یعنی حسن کا ایک جزو بلا شک ہے اور اس لذت میں کسی سابقہ خواہش کا مغربورام دخل نہیں ہوتا یہ لیکن حسن کارمی جب شکل و صورت رنگ اور آواز کے ملاوٹہ حال کے غور و تامل سے متجاوز ہوتی ہے کہ تو صرف اسی صورت میں ہمارے

ملے شوہنار کے اس اصول میں بہت کچھ صداقت ہے کہ حسنِ کماری سے جاسوگی پیدا ہوتی ہے  
 ہنس کی وجہ (اور میرے خیال میں اس کی جزدی وجہ) یہ ہے کہ اس کے متعلق غور و غوض میں آؤی پر  
 محویت طاری ہو جاتی ہے اور اس وجہ سے اس کی خواہشوں میں عارضی قنطیل پیدا ہو جاتا ہے۔  
 ملے حتمی کہ سابقہ تجربے کے بغیر ان کی طلب بھی نہیں پیدا ہو سکتی۔ سچ تو یہ ہے کہ نفسیات لذت  
 کار اسے اس صورت میں بہ آسانی طے ہو جاتا ہے جب کہ ہم پروفیسر راہے ہی ٹیلر کے  
 اس خیال سے اتفاق کر لیں کہ تاملِ باطن کی مدد سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ۔۔۔۔۔ لذت یا اہم  
 کی مثیلی شبیہ یا تصور قائم کرنا محال ہے (مسئلہ کردار ص ۱۳۱)۔ جہاں تک میں دریافت کر سکا ہوں  
 پروفیسر ٹیلر ہی ایک ایسے شخص ہیں جو گذشتہ لذت و آلام کی شبیہ قائم کرنے کی قابلیت سے  
 محروم نظر آتے ہیں۔ ٹیلر یہ خوش گوار شور کے مافیہ سے اس کی خوش گزاری کی انتہائی  
 تجوید پر اس طرح دلالت کرتا ہے کہ اس کو غلط ثابت کرنے کے لیے قطعی تجربے کی ضرورت نہیں ہے۔  
 اگر پروفیسر ٹیلر یہ بات یاد نہیں رکھ سکتے کہ اپنے پڑوسی کے مکان کے بے نما دیواری کاغذ کے

دھچپی کا باعث ہو سکتی ہے جب کہ اس میں وہ خواہشیں یا اغراض داخل ہوں جن کو محض لذت کی خواہشوں سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا جس انسان کو اپنے احساسات کے سوا کسی اور چیز کی پروا نہ ہو وہ غروب آفتاب کے خوش نما منظر سے تولدت اندوز ہو گا مگر ایک حسن آفریں شخص افسانہ یا ایک دلکش قصے کی داغ بیل ہی سے دے گیا۔ بلکہ ایک حد تک جہانی حسن کی داد دینا بھی ایک قسم کی ہم احساسی میں داخل ہے، خواہ ہم کتنی ہی سختی سے ہیوم کے اس خیال کی تردید کریں جو ان الفاظ میں مہش کی خوش نما اور دراز گردن کا تجزیہ کر کے ٹال دینا چاہتا ہے کہ جس کے حق میں اس کے مفید ہونے کا خیال ہی ہمارے اندر ہم احساسی کا جذبہ پیدا کرتا ہے۔ یہاں جمالیاتی لذت کی اس سے زیادہ چھان بین بے عمل ہوگی۔ اس لیے صرف اتنا اشارہ کر دینا کافی ہے کہ جمالیاتی لذات یا ان کا کوئی جزو اس لذت کی (جو معمولی مفہوم میں خالص حسی نہ ہو) ایک درخشاں مثال ہے، جو نفس لذت کے علاوہ کسی اور چیز کی طلب پر لازماً دلالت

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ - شاید سے سے کسی قسم کی ناگواری پیدا ہوئی تھی تو وہ اس بات کو بھی کیوں یاد رکھ سکے کہ خود دیواری کا غنہ کیا تھا؟ جب تک کہ وہ اس کا غنہ کی بدنامی کا تصور قائم کرے اس وقت تک وہ اس کے بدرنگ اور بد وضع ہونے کا تصور کس طرح قائم کر سکتے ہیں اور اس کی قیامت کے تصور میں کیا رہ جاتا ہے جب اس میں ناگواری کا احساس داخل نہ ہو؟ زیادہ شدید جہانی آلام خوش قسمتی سے تخیل میں زیادہ وضاحت پیدا نہ کر سکے کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ اگرچہ وہ مافیہ سے نموانہیں ہوتے تاہم یہ مافیہ بہت تنوعی مقدار میں موجود ہوتا ہے۔ کیفیات آلام کی متنازعہ تقابلاً بہت کم ہیں اور ان کے نام تو ان سے بھی بدرجہا کم ہیں۔ اس لیے ان کے تصور میں دراج شدت کے اقیانوس کو بہت دخل ہے اور شدت ہی ایک ایسا عنصر ہے جس میں تخیل کو سابقہ احساسات کے صحیح یا مکمل محاکات میں اکثر و بیشتر نا کامی ہوتی ہے۔ اگرچہ ان کے محاکات اس قدر کافی ہوتے ہیں کہ ایک لڑکا بتا سکتا ہے کہ بیکہ کی درد مندوں میں (بشرطیکہ ان کا اختلاف قابل لحاظ ہو) کونسی زیادہ شدید تھی۔ یہ بات بے مشبہ (ہیوم کے خیال کے مطابق) اس سے مختلف ہے کہ تصور وضاحت کے اعتبار سے ارتسام سے مختلف ہوتا ہے۔

## ۲

نہیں کرتی ہے

میں اب تک تو ان محرکات سے بحث کرتا رہا جو ارتقاء کی ایک خاص منزل میں بالغ انسان کے شعور پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ آئے مجھے اس امر پر غور کرنا پڑے گا کہ حقایق ارتقاء ہمارے اخلاقیاتی تصورات پر کس حد تک پوششی ڈالتے ہیں۔ اور سب سے آخری نہایت اس بات کو حاصل ہے کہ نفسیاتی حقیقت کے مسائل کو نفسیات کے مبداء کے مسائل سے تمایز رکھا جائے۔ ہماری خواہشوں اور تصوراتِ محرکات یا شعور کے دوسرے حقائق کے مبداء یا تاریخ یا تشریح کے متعلق کسی تحقیق کے نقطہ آغاز کو اس بات سے وضع ادراک پر مشتمل ہونا ضروری ہے کہ ان حقایق کی اب انسان کے ترقی یافتہ شعور میں کیا کیفیت ہے۔ کیونکہ براہِ راست ہمارے مشاہدے کی رسائی صرف میں تک ممکن ہے۔ بس یہی میں نہیں جانتا کہ اس وقت پر مبداء اور تاریخ کے مسائل کی تفصیلات میں جسا پڑوں لیکن نفسیاتی لذت کے نظریے پر موثر پیرائے میں بحث کرنا قریباً نامکن ہے، تاوقتیکہ یہ نہ جان لیا جائے کہ اکثر اذیان اس نظریے کی ظاہری مقبولیت کے قابل اس وجہ سے نظر آتے ہیں کہ انہوں نے مبداء اور موجودہ صورتِ حال کے جدا جدا مسائل کو مخلوط کر دیا ہے۔ یہ بات ایک قسم کے حمول متعارفہ کی حیثیت سے ہمیشہ تسلیم کی جاتی ہے کہ 'اخوانیت' ضرور کسی نہ کسی طرح انانیت کی ترقی یافتہ صورت ہے۔ بس مضمون کے ساتھ اکثر اس نتیجے کا بھی قرینہ ہے کہ اخوانیت آخر کسی نہ کسی معنی میں انانیت ہی ہے جس نے اپنا لباس بدل لیا ہے۔ اگر نظریہ ارتقاء سے پہلے کے فروغین 'بھیسے جان اسٹوارٹ مل' نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ ابتدائی انسان اور ادنیٰ درجے کے حیوان خالص انانین تھے تو کوئی تعجب کی بات نہیں ہے۔ مگر یہ انکشاف ضرور قابلِ حیرت ہے کہ یہی منالطہ کم و بیش اس مسئلے کی بحث میں اس مصنف کو جو اسے جس نے (خواہ اس کے نظام کی نسبت بحیثیت مجموعی کچھ ہی رائے کیوں نہ ہو)

لے میرا مطلب یہ نہیں ہے کہ جہاں یا لذات کی قدر و قیمت کا اندازہ محض اُن کی شدت سے ہوتا ہے یا کہ جہاں یا لذات کی طلب (جب کا ایک مرتبہ پیدا ہو جائے) ایک خاص طلب لذت پر مشتمل ہوتی ہے۔

ڈاؤرن کے تلامذہ میں سب سے پہلے اس بات کو محسوس کیا کہ ڈاؤرنی تصورات کی بدولت غالباً مستعد و نفسیاتی اور عمرانیاتی مظاہر پر نہایت اہم روشنی پڑے گی۔ ڈاؤرن کے نظریہ ارتقاء نے نفسیات کے عالم میں سب سے زیادہ زور اس پسینہ پر دیا ہے کہ حیوانوں اور وحشی انسانوں میں میلانوں، ہیجانوں اور جبلتوں کا وجود تو پایا جاتا ہے مگر تحفظ نفس اور بقائے نسل میں ان کے موثر ہونے کا شعور انہیں نہیں ہے اب تک تو ہم ان ہیجانوں کی مثالوں کو جو محض لذت کی خواہشات پر مشتمل نہیں ہیں ان خواہشوں میں تلاش کرتے رہے ہیں کو ایک حیثیت سے اخلاق، یا کم سے کم لذت طلبی کی ذہنی سطح سے بالاتر سمجھا جاسکتا ہے۔ یہ بات بھی اسی طرح یقینی ہے کہ حیوانوں، وحشی انسانوں اور ان بچوں میں جو اجتماعی ترقی کے چند مدارج طے کر چکے ہوں (یہاں بانوں سے بحث نہیں ہے) بعض ایسے ہیجانوں پائے جاتے ہیں جو اس سطح سے بہت ہیں۔ انسان یا کسی اور ذی حیات کا بچہ دودھ اس لیے نہیں پیتا کہ تجربے نے اس کو یقین دلا دیا ہے کہ دودھ پینا حصول لذت کا ذریعہ ہے۔ لیکن یہ یقینی صحیح نہیں ہے کہ پہلی مرتبہ وہ محض اتفاق سے دودھ پی لیتا ہے اور پھر اس سے جو خوش گواری محسوس ہوتی ہے وہی اس کے اعادے کا باعث ہوتی ہے اگرچہ خوش گواری کا انکشاف ضرور اس کے حق میں مدد ہو سکتا ہے کہ دودھ پینے کی صحیح جگہ کا پتہ چلائے۔ بلکہ وہ صرف اس وجہ سے دودھ پیتا ہے کہ اس میں دودھ پینے کا ہیجان موجود ہے۔ ایک عالم عضویات کو علم ہو تو ہو کہ بچہ دودھ کیوں پیتا ہے، لیکن خود بچہ تو نہیں جانتا۔ پرندے کا بچہ خول کو اندر سے اس لیے نہیں نکلتا کہ اس نے اندازہ لگا لیا ہے کہ اس کے سابقہ تجربوں کے محدود دائرہ

لے یہ مفروضہ کہیں معینہ صہرت میں نہیں بیان ہوا ہے۔ ملکہ سٹر ہر برٹ اسپنسر کی بحث کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے جو ان کی نفسیات حصہ دوم باب اور مرد و خلاق باب (اور ما بعد) میں جاری رکھی گئی ہے۔ سٹہ اس نظریے کے مزید ابطال کے لیے کہ ادنیٰ درجے کے حیوان یا وحشی انسان یا شیر خوار بچے انسانی لذت کے اہول کے مطابق عمل یا فعل جاری رکھتے ہیں، ذلت کی اخلاقیات کا نصف افراد پر وزیر عیس کی اہول نفسیات باب کا مطالعہ کیا جائے جو جبلت پر ہے۔

میں جو لذتیں میسر ہیں ان سے زیادہ وسیع پیمانے پر لذت اندوز ہونے کی مقدم شرط خول کا ٹوٹ جانا ہے بلکہ وہ اندر سے محض اس لیے نکلتا جاتا ہے کہ اس میں نکلنے کا ایک ہیجان موجود ہے۔ ایک سمور میں کو اپنا گھسہ بنانے کے لیے تنکے فراہم کرنے کی عادت ہے گھر بن جانے کے بعد بھی بکرتو تنکے جمع کیے جاتا ہے۔ ہاتھی کا بچہ اگر حملہ آور پرورش کرتا ہے تو اس لیے نہیں کہ تجربے نے اسے یقین دلا دیا ہے کہ دشمن کے حملے اور اس کے آسیبہ در و ناک عواقب سے محفوظ رہنے کا سب سے اچھا طریقہ یہی ہے۔ بلکہ وہ صرف اس لیے دھاوا کرتا ہے کہ اسے اس وقت قدرتی طور پر پیش آ جاتا ہے۔ بے شبہ اس ہیجان کا نتیجہ واقعی لذت بخش ہوتا ہے یا کم سے کم اس ہیجان کو روکنا تکلیف دہ ثابت ہوتا ہے۔ نیز اگر کسی حیوان کو لذت حاصل کرنے یا الم سے محفوظ رہنے کا تجربہ ہوا ہو تو وہ بے شبہ اس سے مستیج ہوتا ہے گا تاکہ اسی فعل کو جاری رکھا جائے۔ اس کے علاوہ بعض مثالوں میں جہاں لذت اس وقت غیر شعوری اور اضطراری ہیں ممکن ہے کہ کسی بعید زمانے میں اس کی نوع میں ان کا کوئی مقصد رہا ہو لیکن اب بھی حقیقت بدستور قائم رہتی ہے کہ موجودہ فعل کا قیمتی محرک صرف توقع یا انتظار لذت پر مشتمل نہیں ہے۔ ہر شعور میں کسی نہ کسی قسم کی جدوجہد بھی اتنی ہی ابتدائی چیز ہے جتنا کہ غود احساس۔

لے بعض نفسین زیادہ ابتدائی کا لفظ استعمال کریں گے۔ لیکن مجھے اس میں کوئی مصلحت نظر نہیں آتی کہ ایک ایسی غایت کے لیے شعوری ہیجانوں کو غیر شعوری سیلانوں کا مراد قرار دینے کی کوشش کروں جو شلانات میں بائی جاتی ہے خواہ وہ محض میکانیکی افعال سے کتنے ہی مختلف کیوں نہ ہوں۔ جتنی کہ مسٹر اسپنسر بھی تسلیم کرتے ہیں کہ محفوظ نسل کے جو افعال فرو کی لذت کا موجب نہ ہوں اتنے ہی ابتدائی ہیں جتنے کہ خور افعال تنظیم نفس۔ اس اعتراف سے اس کے مفروضے کی بنیاد متزلزل ہو جاتی ہے کہ افعال تنظیم نفس ہمیشہ خواہش لذت کی وجہ سے سرزد ہوتے ہیں۔ بے آرا می و بے راجی، کو جس سے اس کے ارتقاء کی خواہش پیدا ہو جاتی ہے (اصول نفسیات ص ۱۱) مطلب و اشتیاق کا مراد قرار دینے سے نفسیات لذت کی حقیقت متغلیب ہو جاتی ہے۔



یہ بالکل درست ہے کہ معمولاً نہ صرف کسی ہیجان کی تسکین ہی لذت بخش ہوتی ہے بلکہ حیوان کی جبلتیں اکثر صورتوں میں وہی افعال سمجھاتی ہیں جو فی الجملہ لذت بخش ہوتے ہیں۔ جو جبلت فوری اہل کام کو جب ہوتی ہے وہ مائل بر فضا بھی ہے۔ اور جس حیوان کی جبلتیں مجموعی طور پر لذت بخش نہیں ہوتیں ان کے مٹ جانے کا امکان ہوتا ہے۔ لیکن یہ میلانات ہمیشہ سمجھ میں نہیں آتے اس لیے ان کو کئی قیود کے ساتھ بیان کرنا پڑتا ہے۔ پروانے کے حق میں یہ بات بے شک تکلیف دہ ہوگی کہ جو تحریک اس کو شش و تنفس کی طرف لیے جارہی ہے اس میں مزاحمت پیدا کی جائے۔ اس کے باوجود ممکن ہے کہ جل جاناس کے حق میں فی الجملہ ناگوار ہو۔ اگرچہ یہ جبلت بقائے پروانہ کی حامی نہیں ہے تاہم نوع پروانہ بدستور باقی رہتی ہے۔

حیوان کی اکثر جبلتیں یا ہیجانات بقائے فرد کا نہیں بلکہ بقائے نسل کا باعث ہوتے ہیں اور یہ زیادہ تر خود اس فرد کے حق میں براہ راست آلام یا خطرات کا موجب ہیں۔ اس کی سب سے تین مثال جبلت مادری میں ملتی ہے جو ماں کو اپنے بچے کی خاطر اکثر ناگزیر درد و دالم اور خطرات میں مبتلا کر دیتی ہے اور زیادہ اعلیٰ اور غول دار حیوانوں میں نہ صرف غضب اور حملے کے غیر شعوری ہیجانات بکثرت پائے جاتے ہیں جو واقعی تحفظ فرد کی طرح بقائے نسل کا بھی باعث ہیں بلکہ ایسی جبلتیں بھی جو نگلے کی حفاظت کی خاطر ان کو خطرات میں ڈال دیتی ہیں جن سے برآسانی اجتہاد کیا جاسکتا ہے۔ جبلتیں کس حد تک 'عقل مستوط' سے پیدا ہوتی ہیں، کس حد تک انتخاب طبیعی (Natural Selection) سے اور کس حد تک راست مطابقت ماحول سے، نیز یہ کس حد تک مفروضہ علت غائی کے محتاج ہیں، جس سے مصنوعیاتی توجیہ میں مزید مزاحمت پیدا ہوتی ہے، ایسے مسائل میں جن سے ہمیں اس مقام پر کوئی سروکار نہیں ہے یہاں مختصراً اس نکتے پر زور دینے کی ضرورت ہے کہ نفسیاتی لذت کے نظریے سے بحول حیوانوں کے شعوری اعمال کی توجیہ بس اسی قدر ممکن ہے جتنی کہ ایک بطل یا دلی کی۔ ہیجانات نہ تو ایک خاص مقصود لہذا لذت کی خواہشوں پر مشتمل ہیں اور نہ فی الجملہ زیادہ سے زیادہ لذت کی خواہشوں پر۔ آخر الذکر مقصد تفکر و تجربہ کی قوت پر دلالت کرتا ہے، جس کی نسبت ہمارے نزدیک یہ باور

کرنے کی مقبول وجہ موجود ہیں کہ وہ حیوان یا نیم وحشی انسان کی سرحد امکان سے بالکل خارج ہیں۔ بس بنا بر انسانیت کے تاریخی مبداء کی صحیح کیفیت بیان کرنے سے نفسیاتی لذتیت کو جو تقویت حاصل ہو سکتی ہے وہ اس کی تسخیر نہیں رہتی۔ اخوانیت کا نشو و نما انسانیت سے نہیں ہوا ہے اور اگر ایسا ہوا بھی تھا تو اس سے اب اخوانیت کی تکذیب نہیں ہو سکتی۔ انسان اور حیوان دونوں میں ہمیشہ سے متعطف ذات اور متعطف نسل کی جبلت موجود ہے۔ اخوانیت نے ترقی یافتہ نوع بشر میں اجتماعی اور نسلی متعطف کی جبلتوں سے نشو و نما پائی ہے اور انسانیت نے قوت متعطف نفس سے۔ یہ دونوں نوع انسان میں ذہنی ارتقا کا نتیجہ ہیں جس کی قابلیت ادنیٰ درجے کے حیوانوں میں نہیں پائی جاتی۔

سوال یہ ہے کہ یہ جبلتیں یا ہیجاناں جن کو ہم نے بے لوث خواہشوں سے تمایز کیا ہے آیا زیادہ عمدہ و معنی میں ترقی یافتہ انسان میں موجود نہیں ہیں؟ انسان کے بچے میں تو یقیناً موجود ہیں۔ کیا بالغ انسان میں بھی ہیں؟ جواب بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ ہاں ہیجاناں بے شبہ موجود ہیں۔ شاید یہ بہتر ہو کہ پادری بلر کی متابعت میں بھوک کو خیر طلبی بلکہ انتقام کی کسی بے لوث خواہشوں کی صنف میں داخل نہ کیا جائے بلکہ بھوک نہ تو لذت طعام کی خواہش ہے اور نہ (کم شدہ صورت میں) خلوت عمدہ کی تکالیف سے محفوظ رہنے کی لیکن وہ محض غذا کی خاطر غذا کی بے لوث خواہش کے ہم معنی بھی نہیں ہے۔ بلکہ وہ محض ایک کھانے کا ہیجان ہے۔ لیکن نوع انسان میں ایک اور قوت پائی جاتی ہے جو یا تو حیوان میں نہیں ہے یا اگر ہے بھی تو مقابلہ نہایت کم زور ہے۔ اور وہ ان ہیجاناں پر تفکر کی قوت ہے جو ان کی تسکین کو ایک منظر کی حیثیت سے اس شخص کے سامنے پیش کرتی اور اس کے مطابق ان کی ہمت افزائی یا مزاحمت کرتی ہے جہاں تک کہ ایک ہیجان جسمانی حیثیت سے مقادیر کے ساتھ جھوک اس خیال میں اسکا مقلد ہے (Methods of Ethics 6 ed. P. 45) میں متبادروں کو پروفیسر میکینزی اسٹینھاؤل کو خواہشوں سے تمایز کرنے میں حق بجانب ہے (علم اخلاق - طبع چہارم ص ۴۴)۔ نیز ہمیں کی نفسیات کے باب کا بھی مطالعہ کیا جائے جس کا حوالہ ص ۱۲۱ کے حاشیے پر آچکا ہے۔

ناقابل ہو وہ ایک خالص اضطراری فعل کہلاتا ہے جیسے ایک شخص ناگہانی اور تیز گولی سے بچنے کے لیے آنکھیں بند کر لیتا ہے یا سر کو ایک طرف ہٹا لیتا ہے۔ یعنی اخلاقی اعتبار سے اس کو عمل نہیں کہہ سکتے۔ بیجان شیخ معنی میں متحرک نہیں ہے۔ لیکن جس حد تک بیجان میں رکاوٹ پیدا ہو سکتی ہے اور جس حد تک اس پر تفکر ممکن ہے اور فہم اس کے مطلوب کا قیاس کرتا اور ارادہ اس کو اختیار کرتا ہے اسی حد تک خالص جبلت یا بیجان ایک ایسی چیز میں تبدیل ہو جاتا ہے جس کو ہم عام طور پر خواہش بلکہ جس حد تک یہ خواہش محض نفسی کی خیالی لذت کی خواہش نہ ہو بلے لوٹ خواہش کہتے ہیں۔ اسی لیے اخلاقی نقطہ نظر سے اشتہاؤں اور جبلی خواہشوں یا خواہشات معروضات کے فرق و امتیاز میں نسبت بہت کم اہمیت رہتی ہے۔ نسبت بہت کم اہمیت کے الفاظ میں اس لیے اہتمال کر رہا ہوں کہ اگرچہ بعض مقاصد کے پیش نظر غالباً یہ بات یاد رکھنا ضروری ہے کہ جس فعل کی ترغیب بیجان، اشتہا یا جبلت سے ہوتی ہے حتیٰ کہ جہاں وہ قطعاً غیر ارادی نہ ہو وہ اس فعل کے مقابلے میں نہایت کم ارادی ہوتا ہے جو ذہن میں کسی چیز کی شعوری اور ارادی خواہش کے موجود ہونے سے سرزد ہوتا ہے۔ ان میں ہم کوئی حد فاصل نہیں قائم کر سکتے۔ ایک ترقی پذیر نسل یا بڑھتے ہوئے بچے میں اضطراری فعل غیر مرئی تدریج کے ساتھ جبلی افعال میں اور جبلت خواہش سے متحرک شدہ ارادی اعمال میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ اس طرح ایک نابالغ انسان میں وہ تمام درجہ و اہل ہوتے ہیں جو خالص اضطراری فعل اور کامل تعمیدی اور قصدی افعال کے درمیان قائم ہیں لیکن ظاہر ہو گا کہ ہر چند یہاں جبلتوں کا وجود پایا جاتا ہے مگر صحیح معنی میں خالص جبلی افعال کا وجود نہیں پایا جاتا، بجز ان کے جو قطعاً غیر ارادی ہوں۔ اگر کسی جبلت کو غور و تأمل کے باوجود روکا نہ جائے تو اس کو خواہش کا مرتبہ دیا جاسکتا ہے کیونکہ لذت یا کوئی اور مقصود اور وہ فعل جو اس سے نتیجہ ہو لفظ جبلت کے صحیح معنی کی رو سے خالص جبلی نہیں رہتا۔

۳

دوران بحث میں لذتوں کے کیفی اختلافات کا بھی ذکر آچکا ہے۔ جیسا کہ

معلوم ہو چکا ہے اگر یہ باوجود بھی کر لیا جائے کہ خواہش ہمیشہ لذت کی ہوتی ہے تو اس کے باوجود اکثر مثالوں سے یہ بات کافی طور پر واضح ہوتی ہے کہ جس چیز کی خواہش کی جاتی ہے وہ کوئی عام لذت نہیں بلکہ ایک خاص نوعیت کی لذت ہے۔ اور ہم نے ثبوت ہم پہنچانے کی کوشش کی ہے کہ اس قسم کے اعتراف ہی سے سارا لذتی مسئلہ بے وقت ہو جاتا ہے۔ اگر یہ واقعہ ہے کہ لوگ شدت کی زیادتی کے علاوہ اور اسباب کی بناء پر بھی لذات کے خواہش مند ہوتے ہیں تو اس بات کے امکان میں کوئی شبہ نہیں رہتا کہ ان کے انتخاب میں لذت کی اعلیٰ اخلاقیاتی کیفیت، درجہ یا مرتبہ کا عنصر بھی داخل ہے۔ بلکہ خیال لذتین نے اس کو بارہا تسلیم تو کیا ہے لیکن بھی اس امر کو محسوس نہیں کیا کہ یہ اعتراف ان کے اس اصول کے حق میں کس قدر مضحکہ ہے کہ خواہش ہمیشہ صرف لذت بحیثیت لذت کی ہوتی ہے۔ ہم مثال کے طور پر جان اٹھوٹاٹل کی ایک مشہور عبارت درج کرتے ہیں :-

و اس امر کو تسلیم کرنا اصول انادیت کے عین مطابق ہے کہ لذت کی بعض اصناف بعض دوسری اصناف کے مقابلے میں زیادہ پسندیدہ اور بیش قیمت ہوتی ہیں۔ اور یہ بھل اور بے معنی سی بات ہوگی کہ اور تمام چیزوں کا اندازہ لگاتے ہوئے جہاں کمیت کے ساتھ کیفیت کا بھی لحاظ کیا جاتا ہے لذات کی کمین محض کمیت پر منحصر سمجھی جائے۔

اگر مجھ سے سوال کیا جائے کہ لذات میں اختلاف کیفیت سے میری کیا مراد ہے یا ایک لذت کی حیثیت سے دوسری لذت کے مقابلے میں کثرت مقدار کے علاوہ اور کس وجہ سے قیمتی ہوتی ہے تو اس کا صرف ایک ہی جواب ممکن ہے۔ تقریباً ایسے تمام انسان جن کو دو لذتوں کا تجربہ حاصل ہے، اگر ایک کو دوسری پر قطعی ترجیح دیں بلا لحاظ اس کے کہ اس میں ان کو کسی اخلاقی فریضے کا احساس ہو تو وہ لذت زیادہ پسندیدہ ہوگی۔ جو لوگ ان دونوں لذتوں سے اچھی طرح واقف ہوں اگر ایک لذت کو دوسری کے مقابلے میں اتنا بلند مرتبہ دیں کہ وہ قابل ترجیح سمجھی جائے، باوجود اس علم کے کہ مزج لذت کے ہمراہ بے چینی کی مشہور بہت زیادہ ہے۔ نیز وہ اس کے لیے بھی تیار نہ ہوں کہ دوسری لذت کی کسی مقدار کی خاطر جن کو وہ قدرۃً حاصل کر سکتے ہوں

پہلی کو ترک کر دیں، تو ہم اس مزج مسرت کو کبھی متوق عطا کرنے میں حق بجانب ہیں جو کمیت پر اس قدر فانی ہوتی ہے کہ اس کے مقابلے میں کمیت کی کوئی اہمیت باقی نہیں رہتی۔ قل کی اس نفسیاتی تحلیل پر کسی اضماعے کی خوشش کرنا تو کیا ناممکن ہے لیکن وہ اس امر کو نہیں محسوس کر سکا کہ اعلیٰ کیفیت لذت کی طلب حقیقت میں محض طلب لذت نہیں ہے۔ اگر میں لذت کی خاطر ایک خاص قسم کی شراب پیتا ہوں تو یقیناً شراب کی کیفیت کو ملحوظ رکھ رہا ہوں یعنی اس کے ذائقے، خوشبو، مقدار، سرخوشی خواص وغیرہ کو جس حد تک کہ یہ سب لذت بخش ہوں۔ جیسے ہی مجھے اس سے زیادہ خوش گوار شراب دستیاب ہو جو قیمت اور صحت بخش خواص میں اس کے سادھی ہے تو پہلی شراب سے فوراً باز آجاؤں گا، بجز اس صورت کے جب کہ تبدیل ذائقہ کے لیے پہلی شراب کا استعمال بھی حصول لذت کا ذریعہ بنا رہے۔ اس لیے اگر میں انسان دوستی کی لذت کو ایک لذت محض سمجھوں تو مجھ پر واجب ہے کہ اس کو ترک کر دوں اور اس کے معاوضے میں بہادری لذت کو اختیار کروں، بشرطیکہ اُن کی اعلیٰ خوش گوار می جیسے مطمئن کر سکے لیکن مل کی دوسے یہی وہ چیز ہے جس کا مرتبک کوئی دانشمند انسان نہ ہو گا۔ شاید ہی کوئی انسان ایسا ہو جو ادنیٰ درجے کے حیوان میں تبدیل ہونے پر رضامندی ظاہر کرے خواہ اس سے یہ عہد ہی کیوں نہ کر لیا جائے کہ اس کو تمام لذات حیوانی سے متنع ہونے کا موقع دیا جائیگا۔ لہذا اہل تسلیم کرتا ہے کہ انسان لذت محض کے علاوہ کسی اور چیز کا بھی خواہاں ہے۔ اس کو جو چیز لذات حیوانی پر لذات ذہنی کو ترجیح دینے کے لیے مجبور کرتی ہے وہ لذات کی حیثیت سے اُن کی شدت نہیں بلکہ اُن کی اعلیٰ شرافت اور اخلاقی رفعت ہے۔ اور یہ خیال اسی شخص کو پسند آتا ہے جو شرافت یا اخلاقی رفعت کا قدرہاں ہو۔

حقیقت یہ ہے کہ اگر فقط لذت کے احساس ہی کو مدنظر رکھا جائے تو لذات کا تناد کمیت میں نہیں بلکہ صرف کمیت میں ہو گا کیونکہ لذت محض میں فقط کمیت ہی کا فرق ہو سکتا ہے۔

ہم عام محاورے میں کسی لذت سے مراد ایک مجموعی حالتِ شعور لیتے ہیں جو خوش گوار ہوتی ہے۔ لیکن یہ ممکن ہے کہ انسان کا شعور کسی لمحے میں فقط لذت ہی لذت سے معمور ہو اور اس کے علاوہ کوئی چیز اس کے ذہن میں موجود نہ ہو۔ شعور میں کسی یا کسی چیز کا موجود ہونا لازمی ہے وہ یا تو کسی قسم کا ذائقہ ہو گا یا بو یا کسی شے کا اور اک ہو گا یا فکر یا جسم نہ ہو گا یا ارادہ اور یہی چیز خوش گوار بھی ہوتی ہے جس شخص کے دماغ میں خواہ ایک لمحے کے لیے یہی لذت کے علاوہ کوئی اور چیز موجود نہ ہو وہ ایک نادر قسم کا جمبو طائحوں کا شخص ہو گا۔ کیونکہ یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ اس کی خوشی کا باعث کوئی چیز نہیں ہے پس کسی خاص موقع پر شعور میں فقط خوش گواری کا پایا جانا ایک تجربہ محض ہے اور جب تک لذت کا یہ طلب ہو کہ وہ خوش گواری پسند کرنے کی ایک صفت ہے خوش گواری خود بخود پسند انہیں ہو سکتی۔ ممکن ہے کہ شعور کے نہایت مختلف ماحول مثلاً بالکل خاص حیوانی احساس یا بے علی وارف اعلاقی مقصد میں خوش گواری کی کیفیت مشترک ہو۔ لیکن جس حد تک ان کا مقابلہ صرف اسی ایک خصوصیت یعنی خوش گواری کی شدت یا کمیت کے اعتبار سے ہوتا رہے گا ان میں ایک ہی طرح کا منسرق قائم رہے گا۔ لذت درجہ شدت میں بدلتی ہے نوعیت میں بدلتی ہیں تمام بحث سے اس بات کے سمجھنے میں مدد ملتی ہے کہ اگر لذت میں معنی اختلافات کا اقرار کر لیا جائے تو کس طرح لذتی نقطہ نظر کو کلیتہً خیر باد کہنا پڑتا ہے۔ ایک عام طرزِ ادا کی رو سے یہ مسئلہ کہ لذتوں میں نوعیت کا بھی اختلاف ہے واقعی ایک صحیح اور مفید اصول ہے۔ لیکن ساتھ ہی اس امر کو بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ اس کا نام لذت نہیں ہے۔ کیونکہ اس کا صحیح مفہوم یہ ہے کہ ہم حالاتِ شعور کی قدر و قیمت کو ان کی خوش گواری کے علاوہ اور اسباب کی بنا پر بھی پرکھتے ہیں اگرچہ جو حالاتِ شعور قابلِ خواہش ہیں ان تمام کا خاصہ ہے کہ ان میں کسی قدر خوش گواری بھی ہو۔

۴

اس امر کو نہایت واضح طور پر ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ ہم سرِ دست خالص نفسیاتی مسئلے سے بحث کر رہے ہیں۔ یہ تو ایک حقیقتِ امر کا سوال ہے اور اس کا جواب ہر شخص

خود ہی اپنے تمام ذہنی حالات کے بنور مشاہد سے اور تجزیے کے بعد دے سکتا ہے۔ نیز دوسروں کے ذہن میں جو کچھ گزر رہا ہے اس کے مشاہد سے بھی اس کو مدد مل سکتی ہے جس حد تک کہ اس کا انکشاف ان کے الفاظ و افعال سے ہو سکے۔ ایک مصنف کسی شخص کی مدد صرف اسی قدر کر سکتا ہے کہ (الف) اس مسئلے کو وضاحت کے ساتھ بیان کرتے ہوئے اس کو زبان کی پیچیدگیوں کے خلاف متنبہ کر دے جو اس قسم کے مضامین میں غلطیوں کا سب سے بڑا سرچشمہ ہیں (ب) اس کو بعض وہ حقائق یاد دلائے جن کی توجہ لذتی نظریے پر لازم ہے اور پھر اس سے دریافت کرے کہ آیا اس قدر توجہ اس کی نظریہ میں کافی ہو سکتی ہے اور (ج) ان عناصر صداقت کو نہایت توضیح اور تفصیل کے ساتھ بیان کرے جو اس کی تحلیل سے حاصل ہوتے ہیں۔ نیز یہ ثابت کرے کہ ان عناصر صداقت کے اعتراف سے وہ نتائج برآمد نہیں ہوتے جن کو ایک لذتی ان سے مستخرج کرتا ہے۔ جو مقاصد میرے پیش نظر ہیں ان میں سے مقدم الذکر پر میں نے پہلے ہی بحث کرنے کی کوشش کی ہے اور دوسرے امر کی نسبت بھی کچھ اشارات ثبت کیے ہیں لیکن تیسرے امر کی جانب قدم اٹھانے سے پہلے چاہتا ہوں کہ قارئین کو بے لوث خواہش کی بعض انتہائی مثالوں کی طرف متوجہ کروں جن کی تردید ابھی ہمارے پیش نظر نظریے کے ذمے باقی ہے اگرچہ میں نے اس سے قبل بھی یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ نہایت معمولی مہجاناتِ عمل کی مثال میں بھی جن کو اخلاقی نقطہ نظر سے کوئی خاص اہمیت نہیں ہے یہ نظریہ صاف طور پر ناکام رہا ہے۔

اس ناکامی کی سب سے بڑی نظیر شاید ان مثالوں میں مل سکتی ہے جن میں ایک شخص کسی مقصد کو پایہ تکمیل تک پہنچانے کے لیے جدوجہد میں مصروف ہو لیکن یہ بھی خوب جانتا ہو کہ اس کا نتیجہ مرنے سے پہلے برآمد نہ ہو سکے گا اور جب برآمد ہوگا تو اس سے مشاکم ہونے کے لیے وہ خود نہ رہے گا۔ ایسی مثالیں نہ صرف سیاسی بلکہ ہر عقیقہ کی بہت پر بہا و راز اشار یا اپنی اولاد کی آسائش کی خاطر والدین کی نسبت گستاخانہ مگر مساوی درجے کی اخوانی مساعی میں ملتی ہیں بلکہ اکثر ان مثالوں میں بھی جو عام اخلاقی مہنوم میں کافی خود غرضی سے منسوب ہو سکتی ہیں۔ لذتی نفسیات

ایسے شخص کی نسبت کیا کہے گی جو اوہش تھا لیکن جس نے یک بیک ایک اعلیٰ خاندان کی بنیاد لئے کا ارادہ کر لیا، یا ایک مصنف کی اس خواہش کی کوثر نے کے بعد اس کو بڑی شہرت حاصل ہو جس طرح کی ادبی خود نمائی یا حجبِ رفعت جہیوم اور گین کے سے اولوالعزم افراد کی حیات ادبی میں بھی کا رنسر یا نظر آتی ہے؟ کہا جائے گا کہ ایک انسان اس نوعیت کے محرکات سے اس لیے متاثر ہوتا ہے کہ اپنے بعد اپنی شہرت کا خیال ابھی سے اس کے حق میں دل خوش کن ہے یہ بالکل درست ہے کہ اس چیز کا خیال اس کے حق میں مسرت بخش ہے لیکن لذتی نفسیات کا دعویٰ ہے کہ یہی وہ چیز ہے جو ناممکن ہے۔ اس نظام کے مطابق کوئی چیز جو محض خیال میں موجود ہو باعث لذت نہیں ہو سکتی بجز اس خیال کے جو ایک شخص کے شعور کی کسی آئینہ لذت بخش حالت سے متعلق ہو۔ میری موت کے بعد میرا چرچا خود میرے شعور کی آئینہ حالات نہیں ہو سکتا۔ لہذا اس نظریے کی رو سے اس کا خیال مجھے اب کوئی لذت نہیں بخش سکتا۔ یہ پھر وہی ترتیب منکوس یا گاڑی کو گھوڑے کے آگے لگانے کے مساوی ہے۔ لذتی نفسیات خواہش کی توجیہ لذت سے کرتی ہے حالانکہ حقیقت میں لذت اپنے وجود کے لیے خواہش کی محتاج ہے۔

یہ مشکل ایک بے دین شہادت پسند مقبول کی مثال میں جو حیات مابعد کا قائل نہ ہوا انتہائی درجے کو پہنچ جاتی ہے۔ لیکن وہ ایک ایسے مقصد کو تقویت پہنچاتے ہوئے ورطہ ہلاکت میں آجاتا ہے جس کی تکمیل سے خود اس کے خیال کے مطابق لطف اندوز ہونے کے لیے وہ خود ہی باقی نہ رہ سکے گا۔ یا اگر ہم یوں کہنا پسند کریں کہ ایسے کردار کی توجیہ اس لذت سے بھی ہو سکتی ہے

۱۔ ان مثالوں میں ہم بقائے روح (خلود) کے اعتقاد کو نظر انداز کر سکتے ہیں۔ جہاں ایسا عقیدہ حسی اور موثر ہو۔ غالباً اس صورت میں بھی کسی انسان کے دل میں شاید یہ خیال نہیں گذرے کہ وہ کسی وقت تصور کرے کہ اپنے بیٹوں اور پوتوں کو دارالام کے سرخ پتوں پر بیٹھے ہوئے ہونے یا اپنے مقام پیدائش میں ایک منظر عام پر اپنے مجھے کو نصب شدہ دیکھ کر شرم کے خیال سے خوش ہوا۔



د جو اس کو اس مدت میں حاصل ہوگی جو موت کے لیے تیار ہونے سے لے کر اُس کے قتل ہونے تک گزرے گی تو ہم ایک دوسری مثال پیش کر سکتے ہیں جس میں ان دونوں افسال کے درمیان کوئی ہمت نہ مل سکے جس طرح کہ وہ ایک ایسے شخص کے قصاص کا حکم مل چکا ہے جو حیاتِ ابد کا قائل نہیں ہے۔ اگر اس سے کہا جائے کہ اس کی گردن پرتو ارگرنے سے پہلے وہ اپنی انگلی اٹھا کر تو اس فعل کی بدولت اپنے عزیز بچے کی جانبری یا نوع انسان کے حق میں بے اندازہ فائدے کا باعث ہوگا، تو لذتی نظریے کے نقطہ نظر سے اتنے اقل درجے کی خیر خواہی بھی اس کے لیے نامکن ہونی چاہیے جو شخص جانتا ہو کہ یہ فعل اور اس کے شعور و دونوں کا خاتمہ بیک وقت ہوگا، اس کو آئندہ کوئی شعور ہی نہیں ہوگا جس کی متصورہ خوش گواری اس کے موجودہ فعل کے لیے محرک بن سکے اگر استدلال کیا جائے کہ شعور کا وہ لمحہ جس میں یہ فعل واقع ہو رہا ہے خوش آئند ہے تو ہمارے نقطہ نظر کو ثابت شدہ سمجھنا چاہیے کیونکہ اس میں تسلیم کرنا پڑے گا کہ ارادے محض تصور میں بھی خوش گواری ہو سکتے ہیں اور اپنے ذاتی شعور کی آئندہ خوش گواری کیفیت کے علاوہ دیگر نتائج کی بنا پر بھی وہ ظہور آ سکتے ہیں۔ اس سے صرف ایک راہ گریز ممکن ہے جو اس دعوے پر مشتمل ہے کہ قطع نظر اس کے کہ اس کی موت کے بعد کیا نتائج برآمد ہوں گے فقط انگلی کا اٹھا دینا ہی اس کو خوش گواری محسوس ہوا۔ لیکن ہر شخص جانتا ہے کہ معمولی حالات میں محض انگلی کا اٹھا دینا لذت کا باعث نہیں ہوتا۔

مناسب ہو گا کہ کنفیاقی لذت کی آخری جائے پناہ کی بھی مختصر تماشی لی جاسکے۔ اگرچہ اس سے جو معاملہ پیدا ہوتا ہے وہ جدید تعلیم اخلاق کے علاوہ دوسروں پر مشابہ ہی اثر انداز ہوتا ہو۔ غور و فکر کے ایک خاص ذریعے پر انسانی لذتیت

ملہ کی کوئی حق مندی نہ ہو۔ احساس دولت کرتا ہے کہ وہ بخشی کے ساتھ ساتھ ایک ایسے نتیجے کی پیش منی کر رہا ہے جو اس کی لذت کے اسوا ہے۔

اکثر نہایت دغس ہو جاتی ہے بلکہ بعض اوقات فطرت میں بلند ہی بھی پیدا کرتی ہے۔ کیونکہ اس میں لذات و آلام کے ساتھ جو اخلاقی عمل کو معین کرتے ہیں ضمیر کے لذات و آلام بھی شامل ہوتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ اس سے احسن شے کوئی نہیں ہو سکتی کہ میں اپنا نفس صرف اس لیے ادا کروں کہ ایسا کرنا خود مجھے پسند ہے۔ اس سبب سے زیادہ کوئی چیز اخلاقی عمل کا باعث اور اس کی ضمانت نہیں ہو سکتی جس کی نسبت تجسّس یہ ہو چکا ہو کہ وہ خاص اہم سال سے سرزد ہوتی ہے۔ میں یہاں جانچنا نہیں چاہتا کہ آیا ضمیر کے لذات و آلام ایک نفسیاتی حقیقت کے اعتبار سے اتنے ہی شدید ہیں جتنے کہ تعلیم ل اخلاق اپنی سہولت کی خاطر بعض دفعہ فرض کر لیتے ہیں۔ غالباً اوسط درجے کے زندہ ضمیر اشخاص نے ملامت ضمیر کو نہایت مبالغے کے ساتھ پیش کیا ہے۔ اگر اخلاقی شعور کو کلیتہً اسی بنیاد پر قلم کرنا ہے تو کلیہً اس مشورے کی تائید میں کہ اپنے اخلاقی میار کو حد سے زیادہ پست کر لو تا کہ تم کبھی کبھی ضمیر کے اعلیٰ میار کے مطابق عمل کر کے نشاط حاصل کر سکو کچھ نہ کچھ اظہار خیال کرنا ہی پڑے گا۔ لیکن نیاک اعمالی کی لذات اور بد اعمالی کے آلام کی کسی بیشی سے قطع نظر کرتے ہوئے ان لذات و آلام کی توجیہ فقط اس ایک مندرجہ ذیل روئے ممکن ہے کہ انسان ہو کہ حیوان اس کی ملامت کے علاوہ اور چیز کی خواہشیں بھی یا تو اس وقت موجود ہیں یا کسی زمانے میں موجود تھیں۔ جب کسی شخص کو اپنے اخلاقی وجہ سے یا دوسرے نفسانی پر قابو پانے کی بدولت یا اسی قسم کی اور چیزوں کی بنا پر مطالعہ باطن سے خالص طمانیت نفس حاصل ہوتی ہے تو اس سے جلدت پیدا ہوتی ہے وہ اس امر کی ایک اور مثال ہے کہ ہر طلب کی تسکین کے ہمراہ لذت بھی ہوتی ہے۔ اس کی تاویل کر کے ماننے کی کوشش اسی قدیم ترتیب معکوس کی ایک اور نظیر ہوگی۔ دیگر مثالوں میں دائمی یہ ممکن ہے کہ ایک شخص کم سے کم شعوری یا نا شعوری حیثیت سے ادائے فریض یا دوسروں کے فلاح کی بے غرض خواہش سے محروم ہو تا ہم فعل صائب لذت کا یا جو زیادہ اغلب ہے فعل غیر صائب

الم کا موجب ہے۔ ممکن ہے کہ کسی فعل کے اختیار کرنے سے لذت یا اس کے ترک کرنے سے الم حاصل ہونے کی وجہ صرف وہ عادت ہو جو اور محرکات کے اثر سے ایک شخص میں راسخ ہو گئی ہے۔ یا یہ بھی ممکن ہے کہ رائے عامہ کے اثر سے جو خود بھی لذتی احصاء سے پیدا شدہ پسند یا ناپسند پر مبنی نہیں ہوتی، اور جو عوام کے تاثرات کے متوقع نتائج کے قطع نظر صرف افسردہ پر اثر انداز ہوتی ہے اختیار فعل اور لذت میں نیز ترک فعل اور الم میں تلازم قائم ہو گیا ہو۔ یہ چیز دلیل دوری پر مشتمل ہوگی کہ بعض ایسے افعال کی تکمیل کو لذتی اصول کی رو سے درست ٹھہرانے کی کوشش کی جائے جو خوش گواہی کا باعث ہونے کی وجہ سے اخلاقی کہلاتے ہیں اور پھر یہ فرض کرتے ہوئے ان کی خوش گواہی کی توجیہ اس کے مبنی بر اخلاق ہیں اور اس لیے زندہ ضمیر ہی کی لذت کا وسیلہ یا زندہ ضمیر ہی کے الم سے اجتناب کا ذریعہ ہیں۔ یعنی ایک فعل کی خوش گواہی کی توجیہ اس کے مبنی بر اخلاق ہونے سے کی جاتی ہے اور پھر اس کے مبنی بر اخلاق ہونے کی توجیہ اس کی خوش گواہی سے اکثر افعال کی نسبت یہ طے شدہ ہے کہ اگر ان کے مبنی بر اخلاق ہونے کے خیال کو ترک کر دیا جائے تو وہ لذت نہیں پیدا کر سکتے لیکن لذتی نفسیات کی رو سے اس نوعیت کے افعال کو ہرگز اخلاقی حیثیت نہیں دی جاسکتی تا وقتیکہ شجرے سے یہ بات بایہ ثبوت کو نہ پہنچے کہ ان کے مبنی بر اخلاق ہونے کے خیال کو ترک کر دینے کے باوجود ان سے لذت کی کثیر سے کثیر مقدار حاصل ہوتی ہے۔ اگر کوئی شعور کسی فعل صائب میں لذت حاصل کر سکتا ہے تو اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ اس کو بجز لذت کے کسی اور چیز کی بردہ نہیں ہے۔ اگر وہ فسر ض یا قبیلہ یا عائلہ یا کسی فرد انسان کی بے لوث محبت کی سلسلہ پر نہیں پہنچا ہے تو کم از کم اس میں اجتماعی امتحان یا دیگر معاشرتی عناصر داخل و بیجانہات سے متاثر ہونے کی صلاحیت کا موجود ہونا لازمی ہے۔ اور انسانی لذتیت کی رو سے ان کی توجیہ اسی قدر دشوار ہے جس قدر کہ نفس فرض کی خاطر فرض کی محبت کی توجیہ ہے۔ اور یہ معاشرتی بیجانہات و عناصر عموماً جماعت کی بے لوث خواہشوں پر قطعی دلالت کرتے ہیں

جن سے کسی فعل کے صائب ہونے کا خیال پیدا ہوا ہے۔ اگر یہ مندرجہ بھی کر لیا جائے کہ جماعت کی پسند یا ناپسند می محض ذاتی احسن راض پر مبنی ہے تو بھی اس جماعت کے اسے مذہب سمجھنے سے کسی ایسے شعور کی لذت کم نہ ہوگی جس کو مدح و ذم کی پرواہ ہی نہ ہو۔ مآذویل اور زیادہ باریکی کے لحاظ سے یہیوم کے سے علیین اسحاق کا سیلان اس طرف ہے کہ اخلاقی کردار کے محرک کو گرا کر محض خود نمائی کا مرادف قرار دیں۔ لیکن خود نمائی بے لوث خواہش کی ایک اچھی سے اچھی مثال ہو سکتی ہے جب کہ وہ اس غول دار جبلت کی سطح سے بلند ہو جائے جو ادنیٰ حیوانات میں مشترک ہے۔ اور انجام کار اسی سے لذتی تحلیل کے خلاف ثبوت ہم پہنچتا ہے۔

## ۵

اب میں کسی قدر توارد کے خوف کے باوجود ان عنام صداقت کو پیش کرنے کی کوشش کروں گا، جو میری رائے میں نفسیاتی لذتیت کے نظریے میں داخل ہیں۔ نیز بعض ان مبالنوں کے خلاف احتیاطی تدابیر اختیار کی جائیں گی جو بعض دفعہ اس موقف کے قبول و اختیار میں معاون ثابت ہوئے ہیں۔

(۱) یہ ایک امر واقعہ ہے کہ ہر طلب کی تسکین سے ضرور لذت حاصل ہوتی ہے اور اس لیے تسکین خواہش سے پیشتر ہی تصور میں اس کی خوش گواری کا خیال پیدا ہو جاتا ہے۔ یہ وہ صداقت ہے جو لذتی نفسیات کے تمام مبالنوں اور غلط بیانیوں کی تہ میں موجود ہے۔ نفسیاتی لذتیت کا حامی شہادت کی توجیہ اس طرح کرے گا کہ جام شہادت پینے والے شخص کو لذت شہادت کا ذوق ہے۔ بلاشبہ ایک جاں فروش کو اس خیال سے لذت حاصل ہوگی کہ

لے اگر کسی شخص کو اجتماعی استحسان کے آخری نتائج کا خوف لگا ہوا ہو تو وہیں دہمی اس کی نصبت یہ نہ کہنا چاہئے کہ وہ خالص زندہ ضمیری کی حرکات کے مطابق عمل کرتا ہے۔

وہ ایک مقدس مقصد کے لیے اپنی جان کھو رہا ہے۔ نیز اس بات کا بھی احتمال ہے کہ جب تک اس کے گرد و پیش کے بھڑکتے ہوئے شعلوں کے اندر اس کے شعور میں یہ خیال باقی رہے کہ اس نے اس کی تکمیل میں اپنی بساط کے موافق حصہ لیا ہے اس کے لیے ضرور باعثِ لذت ہو۔ لیکن ہم اس فعل کی توجیہ لذت سے نہیں کر سکتے (اگر ترتیبِ معکوس کے متعلق ہمارے اعتراض کو سروسٹ نظر انداز کر دیا جائے)؛ بشرطیکہ تم یہ حجت نہ پیش کرو کہ تشفیِ خواہش کے جو لذت حاصل ہو رہی ہے وہ مقصدِ اریں اُن آلام سے زیادہ ہے جو اُن کے تشفی میں پیدا ہو رہے ہیں یا زیادہ ہونے کی توقع ہے عین اِشائے شہادت میں بھی اگر اس خیال کو کہ مقصدِ پایہ تکمیل کو پہنچ چکا ہے یا یہ کہ اس کی تکمیل میں حقِ لامکان حصہ لیا گیا ہے اس نیم سبل کی تمام شعوری کیفیات سے محروم کر کے دیکھا جائے تو بے شک خوش گوار ہو گا۔ لیکن یہ چیز اس خیال سے بالکل مختلف ہے کہ خود جل مرنے کا فعل بحیثیت مجموعی خوش گوار ہے یا یہ کہ یہ شخص شہادت کی مصیبت اس لیے برداشت کر رہا ہے کہ ایک پرسکون اور بے لوث تبصرے نے اس کو تسلیل کر دیا ہے کہ لذت بالآخر اہم پر غالب آکر رہے گی۔ بلکہ اس کے کردار سے ثابت ہوتا ہے کہ تکمیلِ مقصد میں سعی کرنے کے خیال میں اس قدر دلچسپی تھی کہ وہ اس خوش گواہی پر غالب آگئی جو اس کی خوش و خرم اور اسودہ مال زندگی کی ترک کر دہ بخشش سے حاصل تھی۔ اگر کسی شخص کو جو لذتوں کے سرچشمے یا اخلاقی خصوصیات سے کلیتہً بے پروا ہو اس کی تحنیں کا کبھی خیال آئے تو وہ زندگی کی لذتوں کو مقصدِ اریں شہادت کی لذتوں سے نہیں زیادہ پائے گا۔ اس طوع کی چشمِ بصیرت پر حقیقت بہت چھٹی چڑھتی ہے۔ وہ ہم سے کہتا ہے کہ ایک بہادر انسان کو شجاعت کے کام میں لذت ملتی ہے۔ لیکن جو

لہ ہم لذت کے قرب زلفی سے سننے کو نظر انداز کر سکتے ہیں کیونکہ بظاہر تجربے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر ہم آئینہ جیسے جی نڈھال میں سونے کی سرت کو فرض بھی کر لیں تو جیسے ہی ہم اس دانت سے قریب ہوتے ہیں اس کی سرت پر ایک کٹکٹ و جاذبیت باقی نہیں رہے گی۔

آلام اس کے ہمراہ ہوتے ہیں اُن کے مقابلے میں لذت کی مقدار اس قدر کم ہوتی ہے کہ عالم اذیان کے لیے یہ پنا چلانا سخت دشوار ہے کہ ایک جاں بلب مسکین کی آخری کشمکش میں بھی کچھ لذت ہے۔ فی الجملہ ایسی موت دردناک معلوم ہوتی ہے جس کا تجربہ اکھاڑے میں رزم آرائی کرنے والے پہلوان کو ہوتا ہے اگرچہ وہاں بھی انعام و اکرام کا خیال بے مشبہ حصول لذت کا ایک ذریعہ ہے۔

(۲) اس کے علاوہ یہ امر تسلیم کر لیا جائے گا کہ ہر چند تشفی خواہش کی خوش گواری جس کی تصویر اوپر کھینچی گئی ہے خواہش کی توجہ سے قاصر ہے تاہم اس کو اور قوی بنا دیتی ہے۔ جب تک علم کی لے لوٹ محبت کے مغروضے کو نہ مان لیا جائے لکتاب علم کی لذت کے منے سمجھ میں نہیں آسکتے۔ لیکن جب ہم اس شوق سے مجبور ہو جاتے ہیں یا اور محرکات کا اشتراک عمل ہماری مساعدت کرنے لگتا ہے تو ہم واقعی کچھ علم حاصل کر لیتے ہیں اور یہ حاصل کتاب لذت میں برابر اضافہ کیے جاتا ہے اور شوق بھی بے شبہ بڑھتا جاتا ہے۔ جیسا کہ جب کوئی توفیق لذت مقدار میں توقع سے کم ثابت ہوتی ہے تو اس میں بتدریج تشفی ہونے لگتی ہے۔ مثال بالا میں یہ بات ثابت کرنا دشوار ہے کہ لکتاب علم کی مجرب لذت سے چوچھی محبت ہوتی ہے وہ کس حد تک ایک محرک کی حیثیت سے علم کے قدرتی شوق کی قائم مقام بن سکتی ہے۔ تاہم اس میں ایک حد تک اس کی قابلیت ضرور ہے۔ ممکن ہے کہ ایک طالب علم بتدریج کتابی کیڑا بن جائے۔ اور اس کے برخلاف ایک نو عمر لڑکا عام طور پر کچھ نہ کچھ جاننے کے شوق میں اپنی درسی زندگی شروع کرتا ہے لیکن ہو سکتا ہے کہ جیسے جیسے اس کو اس کام میں دشواری کا تجربہ ہوتا جائے ویسے ویسے اس کے شوق میں کمی واقع ہو یا اس کا شوق اس وجہ سے کم ہوتا جائے کہ اس کو کمیل اور ورزش وغیرہ دلکش معلوم ہوتے ہیں یا اس کے ہم سبق ان چیزوں کو قابل تماشہ سمجھتے ہیں یا یہ کہ خود استیاد کمیلوں کے ماہر طلبہ کو اچھی نظر سے دیکھتے ہیں۔ اس سے بھی ایک اور صداقت کا انکشاف ہوتا ہے جس کا اگر عہد حاضر کے محققین لذتیت نے اندازہ نہیں کیا تو کم سے کم اس کو نظر انداز تو ضرور کر دیا ہے۔ لیکن آرسطو نے اس کو نہایت واضح طور پر سمجھ لیا تھا۔ اس کا قول ہے کہ یہ بات درست نہیں ہے جس کو

فلاطمین صحیح سمجھتے ہیں کہ لذتِ فعلیت میں مزاحم ہوتی ہے، ایک غیر متعلق لذت سے بے شک ایسا ہو سکتا ہے کہ وہ کسی فعل میں مزاحم ہو۔ مثلاً کھانے کی لذت ذہنی فعلیت میں باج ہو جاتی ہے اور اس لیے جب اداکاری یا تماشا گری بے لطف ہو تو تماشا گاہ میں لوگ ٹھکانی کھانے میں مصروف ہو جاتے ہیں۔ مگر جب تماشا کی تکمیل میں دلچسپی محسوس کرتے ہیں تو کھانا پینا بند کر دیتے ہیں۔ لیکن ایک خاص اور موزوں لذت ہماری فعلیتوں کو اور متبیج کرتی اور ان کو مستحسن اور زیادہ دیر پا کر دیتی ہے، پس جیسا کہ اسطو نے کسی اور جگہ اشارہ کیا ہے ہمارا کام سب سے اچھا وہی ہوتا ہے جس میں لذتِ شرکاب ہو۔

(۳) اس اصول کو اس وقت اچھی طرح مد نظر رکھنا چاہیے جب کہ بے لوث، خواہشوں کے مسئلے کا انطباق جیسا کہ بلکل نے پہلی مرتبہ کیا تھا، برقی، اوسط اور اچھی خواہشوں پر کیا جائے کسی چیز کی خواہش اور اس سے پیدا ہونے والی لذت کی خواہش میں کوئی قطعی حد فاصل نہیں قائم ہو سکتی۔ ایک خواہش دوسری خواہش کی سرحد میں داخل ہوتی ہے اور اس کو اپنے رنگ میں رنگ لیتی ہے ممکن ہے کہ ہمارا ذہن کسی چیز کی طلب خاص سے جس کی خاطر ہمیں ہر چیز کی قربانی پر آمادہ ہونا پڑتا ہے ایک ایسی طلب کی طرف متہمسہ متہمسہ منتقل ہو جو کسی چیز میں محض اپنی تشفی کی خاطر کسی چیز پیدا کر لیتی ہے اور اسی اشنا ویں اس کو یہ احساس بھی ہو کہ ہم لذت کو رہنمائی فراہم کر سکتے ہیں۔ یعنی ذہن میں ایک ایسی حالت پیدا کر لیتے ہیں جس کی عمدہ مثال اچھوٹی گھوڑے کی سواری، کے عام کھیل میں ملتی ہے جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، فطرتِ انسانی کے ذریعہ بدترین جذبات بلکہ بہترین جذبات بھی اسی طرح تسخیر میں بے لوث ہوتے ہیں۔ لیکن یہ ماننا پڑے گا کہ اعلیٰ ترین خواہش کی بے لوثی، جس قدر خالص ہوتی ہے اتنی اونی خواہش کی بہت کم ہوتی ہے۔ کیونکہ اعلیٰ ترین مفہوم میں بے لوثی، اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ اس واضح اور اطمینان بخش یقین کے باوجود کہ لذت غائب ہے وہ اس لفظ کے لذتی مفہوم میں ایک شخص کی دلچسپی سے پرستور وابستہ رہتی ہے۔ لیکن بدترین خواہشوں کے ساتھ شاید ہی ایسا ہوتا ہو۔ جو شخص جذبے کا بری طرح شکار ہو اگر ہمیشہ نہیں تو اکثر اپنے نفس کو یوں ترغیب دلائے گا کہ اس کی تشفی لذتی نقطہ نظر سے ضرور قابلِ قدر ہے۔

اس کے علاوہ جو شخص برے جذبے کی تکمیل کر کے نقصان برداشت کرتا ہے وہ ایسا لذت نفس کے لیے نہیں کرتا بلکہ خود اپنے ہیجانات کی تسکین کے لیے۔ ایک خارجی مروض مثلاً دشمن کی موت وغیرہ کی خواہش بے شبہ کسی کا مقصد ہو سکتا ہے، لیکن اس مروض کی نسبت اس کی ذاتی خواہش ہی نے اس کو غایت بنا دیا ہے۔ اور اس میں کچھ شک نہیں کہ اس خواہش کی خواہ وہ مسکنہ خواہشوں کے تقابل کا نتیجہ نہ بھی ہو، اکثر یہ وجہ ہونی چک رہا کہ زیادہ ذاتی یا زیادہ حیوانی نوعیت کی دوسری خواہشوں اور ہیجانات کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے مثلاً ضرر، جلی رشک، وغیرہ کی یاد۔ اس کے برخلاف ممکن ہے کہ ایک غیر شخص کے بہبود یا کسی مقصد کی تکمیل کے لیے ایک نیک انسان کا ایسا خاص اس عقلی نوعیت کا ہو جس کو وہ فی نفسہ اچھا سمجھتا ہے۔ یہ مروض اس کو عقل و غور کی بنا پر پسند آتا ہے یا مرغوب معلوم ہوتا ہے نہ کہ صرف بحیثیت ایک منفرد انسان کے جس میں جذبات نفسانی اور ہیجانات دغل ہیں جو اپنی ہی تشمی و تسکین کا مطالبہ کیے جاتے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ جذبہ ایک برے انسان کو اس کے صحیح مفاد بحیثیت مجموعی سے غافل کر دے۔ لیکن وہ کبھی اپنے نفس اور ہیجانات کو نہیں بھلا سکتا۔ کلی یا نصب یعنی اغراض میں اپنی ذات کو نظر انداز کر دینے کا امکان اس میں اور بھی کم ہوتا ہے۔ اس وجہ سے ایک برے شخص کے بے لوث، ہیجانات میں اور ایک بہترین انسان کی خالص بے نفس، غیر طلبی میں اہم نفسیاتی اور اخلاقی فرق ہے۔ اور اس افراط و تفریط کے درمیان حقیقت میں بے لوثی، کے متعدد عوارض ہیں۔ اگر ایک بے لوث

---

لے کل نے اس مسئلے پر بڑی مہارت کی ہے (Einleitung die Moralewissenschaft) کو تلاش انانیت یا خالص اخلاصیت کا واضح تحصیل و نتائج کرنا کس قدر نامکن ہے۔ وہ ثابت کرتا ہے کہ کس طرح جلتوں خواہشوں اور جذبول میں جن کی تکمیل کو ایک شخص اپنے ذاتی خیر یا کسی یا لذت کے متعلق سمجھتا ہے ہمیشہ بعض ایسے بھی دغل ہوتے ہیں جن کا مبدا و جماعتی اغراض ہیں، جن میں کوئی نہ کوئی اخلاقی عنصر شامل ہوتا ہے، اور پھر ایک نہایت اعلیٰ درجے کا اخلاقی انو اپنے ہی ہیجانات کی



خواہش سے ہماری مراد ایک ایسی چیز کی خواہش ہو جو نہ صرف ہماری خواہش کی غایت ہے بلکہ بجائے خود ایک غایت ہے جس کو ہم خالص معروضی اسباب کی بنا پر

بقیہٴ حاشیہ صفحہ گذشتہ: تشفی کا باعث ہو رہا ہے جس میں اس کی ذات کو تشفی حاصل ہو رہی ہے۔  
مجھے یہ قول نہایت درست اور اہم معلوم ہوتا ہے کہ انانی اور اخوانی حیوانات آپس میں اس طرح ملے جلیں کہ ایک کو دوسرے سے ملجھ نہیں کیا جاسکتا بہت کم خواہش ایسی ہوں گی جو کلیتہً اخوانی یا انانی نوعیت کی ہوں۔ ہم صرف ان کی کم و بیش اخوانی یا انانی خصوصیت کا ذکر کر سکتے ہیں جو محرکات ایک متوسط درجے کے انسان کو اپنے پیشے میں مہر تن مصروف ہونے پر مجبور کرتے ہیں ان کو نہ تو ہم خالص خیرانام کی خواہش میں وہاں کر سکتے ہیں اور نہ خالص ذاتی مسرت یا ترقی کی خواہش میں۔ اس کا پیشہ اس کے حق میں ایک غایت بن گیا ہے لیکن اس کی توجہ یہ ہے کہ اس کی ذات میں وہ اغراض بھی داخل ہیں جو زیادہ تر انانی نوعیت کی ہوتی ہیں اور وہ محرکات بھی جو زیادہ تر اخوانی نوعیت کے ہیں لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ میں یہ بھی نہیں بھٹکتا کہ اس حقیقت سے انکار ہو سکتا ہے کہ ایک شخص خالص انانی محرکات سے عمل کرے جو اس حد تک ارادی طور پر اپنے حیوانات کی تشفی کے لیے سامعی ہو جس حد تک کہ اس کو یہ خیال ہو کہ وہ فی الجملہ اس کی لذت کا موجب ہوں گے۔ یہ امکان ان میں سے بعض حیوانات کے معاشری مصلحتوں یا اجتماعی میلانات سے متاثر نہیں ہوتا۔  
ایسے ہی ایک ایسے خالص اخوانی کا تحمل قائم کرنا سخت دشوار ہے جو اپنی غرض کو کلیتہً دوسروں کی اغراض کے ماتحت کر دے۔ کیونکہ اس انسان کی اخوانیت ہی سے یہ صادق آتا ہے کہ وہ اپنے اغراض و مقاصد کو دوسروں کے اغراض و مقاصد کے ساتھ اس طرح ملا جلا دیتا ہے کہ شعوریں ان کو باہل جہاں جہاں کھنکھاتے ہوئے دشوار ہے۔ بہت بڑاں صورتوں کے جہاں دوسروں کے غرض و مقاصد میں اور اس کی اخوانیت کے قلع نظر اس کے ذاتی غرض و مقاصد میں سرکھینا تضاد کامل ہو۔  
لیکن جہاں زندگی یا زندگی کو قابل قدر بنانے والی اشیاء کا اشارہ کیا جاتا ہے تو اس بات سے کو ممکن ہے کہ اشارہ کرنے والا غور و فکر کے بعد اس اشارہ کو اپنے لیے باعث خیر سمجھے اس خواہش کی انانی نوعیت مفقود نہیں ہو جاتی۔ بشرطیکہ مطلوب کی خواہش محض اس کے خیر کا ایک ذریعہ نہ بنے خواہ یہ خیر مسرت، تفریح ہو یا کسی اور شے پر نقل کی محبت میں صرف اتنی صداقت ہے کہ اکثر افراد انسان کے کوئی محرکات نہ تو خالص اخوانی ہوتے ہیں اور نہ خالص انانی۔

خیر تصور کرتے ہیں، تو اس صورت میں ہم یہ حکم لگانے پر مجبور ہیں کہ ایسی بے لوث خواہش صرف اچھی خواہشوں کی مثال ہی میں ممکن ہے۔ بُری خواہشیں اور بُرے میلانات اس خالص سلبی مفہوم میں 'بے لوث' ہو سکتے ہیں کہ وہ لذتِ محیثیتِ لذت کی خواہشیں نہیں ہیں۔ غیر شخص یا انفرادی کی بہبود کی خواہشیں زیادہ صحیح معنیٰ اور بلند تر مدارج میں زیادہ 'بے لوث' ہوتی ہیں۔ لیکن بے لوثی کا سب سے اعلیٰ درجہ اسی وقت حاصل ہوتا ہے جب کہ خواہش کی چیز میں ایک اخلاقی یا کلی عنصر داخل ہو اور ایک فرد نہ صرف ایک فرد کی حیثیت سے اس کا خواہاں ہو جس کو اتفاق سے غلامِ ظلالِ چیز کی خواہش ہے، بلکہ ایک عقلی وجود کی حیثیت سے جس کا مقصود ایک ایسی چیز ہے جس کو اس کی عقل نہ صرف اسی کا خیر بلکہ خیرِ مطلق قرار دیتی ہے۔

(۴) اب تک جو کچھ بحث ہوئی ہے اس سے متضمن ہوتا ہے کہ مرچند صرف لذت ہی واحد معروضِ طلب نہیں ہو سکتی لیکن یہ ممکن ہے کہ محض لذت کی بھی خواہش کی جائے اگرچہ محض لذت سے بعض معمولی افعال کی بھی توجیہ نہیں ہو سکتی۔ تاہم یہ ایک حقیقت ہے کہ انسانی زندگی میں اکثر جبکہ وہ بطور محرک پائی جاتی ہے اس سے اکثر منافی طور پر انکار نہیں کیا جاتا تاہم بہت سے تعلیمینِ اخلاق ایسے ہیں جو لذت کے خلاف خواہش اور ولولے میں یا تو اس سے تجاہل برت جاتے ہیں یا اس کی تادیل کر دیتے ہیں مثلاً جنکر کسی ایسی لذت کی خواہش کے وجود کا بالکل قائل نہیں ہے جو (الف) جبلی محرکات یا جذبات سے الگ ہو جس میں خاص مقاصد کے حصول کی تحریک نہ پائی جائے یا (ب) بحیثیت مجموعی کوئی شخص اس کو اپنی غرض قرار دے۔ وہ خواہ اس دعوے میں حق بجانب ہو یا نہ ہو کہ بھوکِ غذا کی بے لوث خواہش ہے، لیکن بھوک لذتِ کھانوں کی خواہش سے توصاف طور پر تمايز ہے۔ اگر ایک امیر سیر ہو چکے کے بعد بھی بے تمیزی کے ساتھ برابر کھانا چلا جائے تو وہ ضرور گردیدہ لذت ہے اور یہ لذت بھوک کے جذبے سے اسی قدر الگ ہے جس قدر کہ فی الجملہ اس کی ذاتی غرض کے معقول مفہوم سے حقیقت یہ ہے کہ اگر غرض کا لذتی مفہوم لیا جائے تو مجموعی طور پر ایک شخص کی خواہش جو وہ اندازہ کرنے کے بعد قائم کرتا ہے، محض ترقی یافتہ اور قابلِ تامل شعور میں موجودہ اور بلا واسطہ لذت کی خواہش سے قابلِ توجیہ

ہو سکتی ہے جسم لذت کا تصور ان متعدد جزوی لذات کی تجزیہ سے حاصل ہوتا ہے جن کی عام طور پر خواہش کی جاتی ہے لیکن تجربے سے معلوم ہو چکا ہے کہ بیک وقت وہ تمام لذات حاصل نہیں ہو سکتیں۔

(۵) اگر عہد حاضر کے مخالفین لذتیت نے صاف طور پر لذت کی تمام خواہشوں کی تاویل کر کے اس کو مسترد نہیں کر دیا تو ان میں سے بعض نے یہ تو ضرور کیا ہے کہ ایک کثیر سے کثیر مقدار لذت، یا مجموعہ لذات کی خواہش کے ارکان ہی سے انکار کر دیا ہے۔ پروفیسر نی بیج گرن نے مجموعہ لذات کی خواہش کے ارکان سے انکار تو کیا لیکن یہ معلوم کرنا دشوار ہے کہ ایسا کن اسباب کی بنا پر کیا بخراں ایک نمایاں لیکن بے محل حقیقت کے کہ لذات سے بحیثیت ایک مجموعے کے لطف نہیں اٹھا سکتے بلکہ یہ سیلاب لایق یقیناً لاطال نظر فی حجت پر مبنی ہیں۔ اسی طرح تم کہہ سکتے ہو کہ مجھ میں موسیقی کا شوق ہے میں نہیں پیدا ہو سکتا کہ میں مختلف آوازوں کو بیک وقت جوڑ کر ان سے نئے کی کم ہو سکتی پیدا کرنے سے قاصر ہوں۔ کیونکہ اگر سروں کو جدا جدا کر لیا جائے تو نغمہ بھی باقی نہیں رہتا۔ اگر میں یہ کہوں کہ مجھے ایک مجموعہ لذت کی خواہش ہے تو حقیقت میں اس سے میری مراد یہ ہوتی ہے کہ جتنی زیادہ لذت ممکن ہو حاصل کروں۔ یعنی ایسی لذت جس میں زیادہ سے زیادہ استداد و امتداد ممکن ہو۔ میرے خیال میں یہ غایت جہاں تک کہ اس کا تعلق ہے ہر اعتبار سے قابل فہم ہے۔ اخلاقی مینار کا یہ تعین کس حد تک اخلاقی شعور کے حقیقی مطالبات کے حق میں غیر الکنتی ہے اس پر صفحات ذیل میں غور کیا جائے گا۔ یہاں صرف اتنا بتا دینا کافی ہے کہ میری رائے میں لذتی اخلاقیات سے اس بنا پر اختلاف کرنا ناممکن ہے کہ اس کی غایت ناممکن یا ناقابل حصول بنے یا لذتی نفسیات سے ان اسباب کی بنا پر کہ وہ جس محرک کو انسانی کردار کے واحد محرک کی حیثیت سے پیش کرتی ہے وہ اصل میں ناممکن یا معروم ہے۔ تاہم یہ سوال اس قدر اہم ہے کہ اس کی زیادہ مکمل بحث کے لیے ایک جدا گانہ باب مختص کیا جائے گا۔

(۶) شاید اب ایک ایسے اعتراض سے دوچار ہونے کا موقع آیا ہے جو عموماً اس محور پر گردش کرتا ہے جس کو تضادِیہ لذتیت، جس کے نام سے پیش کیا جاتا ہے۔ اس کی رو سے یوں کہا جائے گا کہ اگر مقصد حصول لذت ہے تو تمہیں لذت حاصل نہ ہوتی لذت حاصل کرنا ہو تو اس کو بھلا دو، یہ میں خاص حد تک اندر اس تجربے کی صداقت کو تسلیم کرتا ہوں جس کی بنا پر یہ دعویٰ کیا گیا ہے۔ بے شبہ لذتی احصاء کو ہمارے شخصی کردار کے واحد رہنما کی حیثیت سے اختیار کرنے کے خلاف یہ ایک مضبوط دلیل ہے۔ لیکن خود لذتی احصاء میں بھی اس تجربے کو ایک حد تک تسلیم کیا جاسکتا ہے۔ میں نہیں سمجھتا کہ کبھی جھٹی سے لطف حاصل کرنے سے محض اس لیے قاصر ہوں گا کہ میں نے احتیاطاً تمام غور کر لیا ہے کہ مختلف مقامات کے اخراجات اور فرحت بخشی کا موازنہ کرنے کے بعد کس مقام کی سیر و سیاحت اختیار کروں لیکن اگر میں متواتر یہی اندازہ لگاتا رہوں کہ آیا اس سیر و تفریح نے میری توقعات لذت پروری کیسے یا نہیں تو بے شبہ میں لذت سے محروم ہونے لگوں گا۔ مگر اس کے نقطہ نظر میں نہیں سمجھتا کہ معمولی طور میں یعنی یہ فرض کرتے ہوئے کہ تلاش لذت فرائض کے عبادات سے متعین ہے تاکہ ضمیر کی معنی بے چینی ہماری مسرت کے ساتھ چھٹی نہ رہے یہ تضادِیہ کوئی کام آئے گا۔ تجربے سے اس بات کا ثبوت نہیں ملتا کہ اگر لذت قبل از وقت چھٹا ہو یا کسی خاص تدبیر سے حاصل ہو تو اس میں کمی ہو جاتی ہے بلکہ میں نے کبھی یہ محسوس نہ کیا کہ اگر کھانا میری فرمائش سے

---

لے جب تک میں حاصل شدنی لذت کا لحاظ نہ کروں خود میں کبھی تعین نہیں ہو سکتا۔ لذتی احصاء اندر من کے لیے جس قدر ضروری ہے اسی قدر لذت کے لیے بھی ہے۔ اگر یہ اصول صحیح ہو تا کہ لذت تدبیر اور جن سے حاصل نہیں ہو سکتی تو ایک طبیب پر لازم ہو تا کہ اس مریض سے جو کثرت کا رونا فکار کی وجہ سے پریشان حال ہو یہ واقعہ پردہ اخفا میں رکھا جائے کہ وہ اس کے لیے جو مضر تجویز دے گا ہے محض لذت کے لیے ہے۔ ممکن ہے کہ بعض اوقات یہ قابل غور نہیں ہو لیکن ان اشخاص کی مثال میں نہیں جن کی فطرت میں لذت کی نفرت داخل نہیں ہے۔

بلکہ نہ صرف یہ کہ جن میں لذت میں کمی نہیں واقع ہوتی بلکہ اس کا بھی امکان ہے کہ ماہ لذت بخش زندگی کی خواہش کی تکمیل سے مزید لذت پیدا ہو۔ کس کو مان آ رہا ہے جو یقیناً لذتی نہیں ہے

تیار کیا جائے تو اس سے اتنی لذت حاصل نہیں ہوتی جتنی کہ کسی اور شخص کے فراموشی کھانے سے ہوتی ہے۔ بیض صورتوں میں اگر کوئی چیز پیش از پیش حاصل ہو جائے تو اس سے خوشی میں یقیناً اضافہ ہوتا ہے جیسا کہ چارلس لمب نے شکوہ کیا تھا کہ جس زمانے میں مرزا احمادی نسبتہ بڑھ گئی تھی تا شا گھروں میں جانے اور کبھی کبھی چھٹیاں منانے سے جن پر وہ خود بھی کاربند تھا، اس صورت میں کوئی لذت حاصل نہ ہوتی تھی جب کہ مفتوں پہلے غور و فکر کے ساتھ ان کا خاکہ تیار کیا جاتا اور ان کی نسبت تدابیر اختیار کی جاتی تھیں۔

## ۶

لذت کے موضوع کو پیچھے چھوڑنے سے پہلے ایک مزید توجہ کا اضافہ کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ بے لوث خواہشوں کے وجود کو ان کے صحیح ترین مفہوم میں تسلیم کیے بغیر بھی لذتی نفسیات کو مسترد کرنا ممکن ہے۔ حالیہ زمانے تک بے لوث خواہشوں کے وجود سے (جدید فلاسفہ میں) خود لذت میں ہی کو انکار تھا۔ پروفیسر گرین نے پروفیسر بچک کے ساتھ اس موضوع بحث میں تکرار کے نہایت بڑے اصول کو یکے کے ساتھ تسلیم کر لیا ہے۔ نیز پروفیسر گرین کی تحریروں میں اس خیال کے ساتھ ساتھ ایک

بقیہ حاشیہ صفحہ ۴۷ کے مستند - اجماع ادا کیا ہے (eine zweite reflektierte Lust aus der

Befriedigung des eudämonistischen Wollens, Ethische Studien p-137)

لیکن ساتھ ہی ساتھ میں سمجھتا ہوں کہ اگر وہ متلون مزاج نہیں ہے تو کم سے کم اس دعوے میں غلطی کا تکرار ہوا ہے کہ تمام لذت کسی کسی خواہش کی تشفی سے پیدا ہوتی ہے۔ کوئی مستند ایسی نہیں ہے جو سختی خواہش کے ساتھ وابستہ نہیں ہوتی حالانکہ وہ خود ہی تسلیم کرتا ہے کہ بعض دفعہ تکمیل خواہش کے وسائل سے بھی لذت پیدا ہوتی ہے۔

۱۷ ایلیا (Eliä) کے آخری مضامین 'قدیم بین'

اور خیال بھی پایا جاتا ہے جس کو پہلے اصول سے کوئی ربط نہیں ہے۔ یعنی وہ بعض دفعہ اس اصول کا قائل نظر آتا ہے کہ ہر فعل میں تشفی ذات کی جستجو موجود ہوتی ہے، لیکن اس کا 'ذات غیر زمانی' والا نظریہ بے شبہ اس بات کو دشوار بنا دیتا ہے کہ اصول تشفی ذات کے اور عقیدہ بے لونی خواہشات میں کس قسم کا ربط فرض کیا جائے۔ نہ وہیں یقیناً فی الزمان ہوتی ہیں، اور معروض طلب کو مستقبل کی چیز فرض کرنا لازمی ہے اس وجہ سے یہ معلوم کرنا آسان نہیں ہے کہ ایک غیر زمانی ذات کی تشفی کردار کی محرک کس طرح ہو سکتا ہے، یا ہر قسم ایک خاص زمان میں جس چیز میں کس طرح تفسیر پیدا کر سکتے ہیں جو حد و زمان سے خارج ہو۔ یہاں (جیسا کہ اکثر اس قسم کے نظریوں کا حال ہوتا ہے) دوامی اور خارج از زمان میں کسی قدر یکجہ کی کا شبہ نہ ہونا دشوار ہے۔ لیکن میں اس مشکل کو نظر انداز کر کے تشفی ذات کو نظر رکھنے کا صرف یہ مفہوم لے سکتا ہوں کہ ہر محرک میرے انے شور کی ایک خاص آنے والی کیفیت ہے۔ اگر میں ہمیشہ اپنے ہی شور کی مانند کیفیت کو مقصود بناؤں تو میں رہوں تو میں ترقی قیلم یا اپنے پڑوسی کو فائدہ پہنچانے کی بے لوث کوشش میں ہرگز سرگرداں نہیں ہو سکتا۔ ورنہ اس صوالت میں مجھے اپنے ہمسائے کے مفاد کی فکر محض اپنی ذاتی تشفی کا وسیلہ ہونے کی مشیت سے ہوگی۔ یہ دونوں اصول باہم متضاد و متناقض اور غیر متوافقی ہیں مگر معلوم ایسا ہوتا ہے کہ حالیہ معنی میں بروفسر گرین کے مذہب کے پیروں نے اس حقیقت کو سمجھا اور علانیہ طور پر اصول تشفی ذات کو اختیار کر لیا۔ وہ انامیین تو ہیں لیکن لذتیت کے قائل نہیں ہیں۔ وہ اس بات کے قائل ہیں کہ ہر فعل صحیح معنی میں دلچسپ ہوتا ہے، اگرچہ مسیری دلچسپی میری کثیر سے کثیر لذت کے مساوی نہیں ہوتی۔ اس نوعیت کا اصول بھی نفسیات کی رو سے اتنا ہی غلط اور اخلاقی اعتبار سے اتنا ہی قابل اعتراض ہے جتنا کہ خود لذتی نفسیات یہ

۱۔ مقدمہ اخلاقیات (Prolegomena To ethics) کتاب دوسری باب ۱ اور  
کتاب تیسری باب ۱۔

۲۔ جس تجزیہ سے یہ پایا جاتا ہے کہ میں ہمیشہ اپنی ذاتی لذت کو پیش نظر نہیں رکھتا اس سے یہ بھی ثابت

ایک خاص معنی میں ہر فعل یقیناً 'مجبوب' ہوتا ہے۔ مجھے کسی چیز (میرے پڑوسی کا فائدہ، حمایت، تعلیم، ورزشی کھیل، وغیرہ) کی اس وقت تک پروا نہ ہوگی جب تک کہ مجھے اس سے دلچسپی نہ ہو۔ لیکن میرا خیال ہے کہ اس حقیقت سے کہیں کسی نے انکار نہیں کیا۔ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ مجھے اپنی خواہش متحرک کر سکتی ہے۔ میرے خیال میں سوال یہ ہے کہ آیا ہر فعل کی محرک میرے ذاتی شعور کی کوئی آئینہ کیفیت ہوتی ہے، یا کسی اور کے شعور کی، یا عالم خارجی کا کوئی واقعہ۔ میری نظریں پہلا دعوہی اس بات کے مرادف ہو گا کہ کوئی شخص محض اس وجہ سے خیر طلب نہیں جو نکتہ کہ اس کے ثروس کی منکر محض ٹروس کی حد تک ہے بلکہ صرف اس لیے کہ وہ اس بات کو معلوم کرنا چاہتا ہے کہ اس کی ذات میں خیر طلبی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اس کے ہمسائے کا مفاد ایک غایت کی حیثیت سے نہیں بلکہ ایک وسیلے کی حیثیت سے اس کے پیش نظر ہوتا ہے، یعنی خود اس شخص کی کسی روحانی کیفیت کے ایک وسیلے کی حیثیت سے خواہ اس کیفیت کو کتنا ہی زیادہ 'روحانی' یا 'اعلیٰ' وارفع سمجھا جائے۔ اس نوعیت کا مسئلہ میری نظر میں ایک باز غلبہ ہے زندگی کے اس تسلیم و نہیات روح، والے خیال کا جو اپنی بگڑی ہوئی صورت میں خالص انانی لذتیت سے بھی جو حرکیاں اور بے غیرت ہے، زیادہ آسانی کے ساتھ کریمہ اور نفرت انگیز بن سکتا ہے۔ لیکن ہم کو بحث اس سے ہے کہ آیا یہ اصول نفسیاتی اعتبار سے درست ہے یا نہیں۔ میری دانست میں یہ بھی اسی اعتراض کا ہدف بن سکتا ہے جس کو اس کے حامی لذتیت

بقیہ حاشیہ معزز گزشتہ یہ ہوتا ہے کہ بیشہ میری شئی ہی، نظر نہیں ہوتی یہ پہلی صورت کی طرح دوسری صورت میں بھی مجھے اس نوعیت کی شعوری انانیت سے انکار ہے جس کی رو سے انسانی انتخاب قویہ تحریر انتظاری (Tautological proposition) کی حیثیت سے باقی رہ جاتا ہے (بجز اس ناقابل لحاظ مفہوم کے کہ میں باخبر ہوں کہ میری خواہش محض میری اپنی خواہش یا نیت ہے) (جو کہ Ethics of T.H.Green, Mr. Herbert, Spencer & J. Martineau میں ملے) یقیناً اگر اس قسم کے واقعے میں کوئی قیمت ہو سکتی ہے تو اس کا اثر کسی کی شعور پر ہونا چاہیے، لیکن کوئی ضروری نہیں کہ فاعل واضح طور پر اس پر غور و فکر کرے لیکن ہے کہ شعور ان افعال کے طور پر ہمارے

کے خلاف پیش کرتے آئے ہیں۔ اس میں بھی کس توالی ہے۔ یہ اصول متوقع و تشفی، کو خواہش کی شرط قرار دیتا ہے، حالانکہ خواہش حقیقت میں تشفی کی شرط ہے۔ اگر میں اپنے ہمسائے کی مصیبت پر کسی طرح جنش میں نہ آؤں تو اس کی تلافی کیجئے، یہ اطمینان نہ ہو کہ اس فعل سے مجھ پر ایک اخلاقی رفعت کی خوشگوار کیفیت طاری ہوگی، تو اس توجیہ کے تمام امکانات کا کہ اس کیفیت کو کیوں پسندیدہ اور اخلاقی اعتبار سے بلند مرتبہ قرار دیا جائے استیصال ہو جائے گا۔ جب تک کہ میں اپنے پڑوسی کے خیر کو ایک ایسی چیز نہ سمجھتا ہوں جس کی مجھے فکر ہے یا اس نے مجھ پر جو کچھ اثر کیا ہے اس کے قطع نظر اس میں ذاتی منفیت ہے تو میرا فرض ہو گا کہ ذہن کی ایسی کیفیت کو اچھا نہ سمجھوں جس کے لحاظ سے میں نے اس خیر میں مدد کی ہے یا کر رہا ہوں۔ مجھے جو چیز خیر معلوم ہوتی ہے وہ عیسٰیہ میرے عمل کی بے غرضی ہے۔ اگر میں اپنے ہمسائے کے بہو کو اپنی اصلاح و تہذیب کا محض ایک ذریعہ تصور کروں تو میں بے غرض نہیں ہو سکتا۔ مجھے اکثر صورتوں میں اس امر کا شبہ بھی نہیں ہو سکتا کہ ایسے افعال کیلئے اپنی ذات یا جمود فرض کا خیال کیے بغیر وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ دوسرے انسان کے فائدے کی خواہش بھی اپنے ذاتی فائدے کی خواہش کی طرح ارادے پر براہ راست اور بلا واسطہ عمل کرتی ہے۔ اور جس حد تک کہ نیکوئی یا فرض کا تاملی تصور محرک میں داخل ہے، اس حد تک اخلاقی نیکوئی یا فرض کی غایت کا پتہ بھی بھینچتا ہے۔ یہ ہے کہ کسی کام کو محض اس لیے کر گزارنا چاہیے کہ عقل اس بات کا اندازہ کیے بغیر ہی کہ ہمارے آئندہ شعور پر اس کے اثر و نفوذ کی کیا کیفیت ہوگی اس کو قبول کر لیتی ہے۔ کسی چیز کے عقلی ہونے کا تخیل ارادے پر جو بلا واسطہ اثر کرتا ہے اس کی بہترین مثال شاید ان صورتوں میں ملتی ہے جہاں نہایت اہم اخلاقی مقصد خطرے میں نہ ہو۔ جس شخص کو بڑا خوشامی ہو وہ محسوس کرتا ہے کہ بعض طریقوں کا انتظام ناقص اور بیجودہ ہے۔ اس کو اس نامعقول انتظام سے بے لوث نفرت ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ اپنی جان کے مبادیوں میں دشمنوں اور ان کے ہتکے کی تباہی کا خواہشمند ہو، نیز اس کے کہ اپنے ملک کے باشندوں کے اطمینان و تشفی کا واضح طور پر خیال کرے۔



وہ اخبارات یا کمپنی کے مہتمم عبور و مرور ( traffic manager ) کو ایک گرم نام بخشی لکھتا ہے۔ اس کو اہل تدبیر سے اپنی شہرت مقصود نہیں ہے اور نہ وہ اس کمپنی کے توسط سے دوبارہ سفر کرنا چاہتا ہے۔ اور نہ اس کو یہ خیال ہے کہ اس کی وجہ سے تشفی ذات یا سیرت کی اصلاح و ترقی میں ایسا نہ تقویت پہنچے گی۔ بلکہ محض ایک چیز کا لغو ہونا اور جیسا کہ ہونا چاہیے ویسا اس کا نہ ہونا ہی ایک انسان کے لیے اس کی اصلاح و دورستی کا کافی سبب ہوتا ہے۔ اگر تم کہو کہ اس چیز کے درست حالت میں نہ ہونے سے وہ بے چین ہے اور یہی اس کی جتنی اس کو جنبش میں لاری ہے تو تم بے شبہ پھر عکس توالی کی اسی غلطی میں مبتلا ہو رہے ہو جس کا مرتکب لاک بھی ہوا تھا لے تم خواہش ( اور شعاقب عمل ) کی توجہ نے جتنی سے کر رہے ہو، حالانکہ اصل میں خواہش بے مہی کا باعث ہوتی اور اس کی توجہ کرتی ہے۔

بے شبہ یہ بات بلا تامل تسلیم کرنی جائے گی کہ جب کسی چیز کو ایک مرتبہ نصیب سمجھ لیا جائے، یعنی ایک ایسی شے جو ہماری دلچسپی کا باعث ہوتی ہے تو اس شے کے حصول میں جو اخلاقی غیر مضمر ہے اس کو اپنی ذات کے لیے حاصل کرنے کی خواہش حصول شے کی خواہش میں شامل ہو کر مخلوط ہو جاتی ہے جس طرح تشفی خواہش کی لذت کا تجربہ خود اس خواہش پر رد عمل کرتا اور اس کو تقویت پہنچاتا ہے اسی طرح اعلیٰ ترین خواہش اس بات پر مشتمل ہیں کہ ایک انسان کسی منصب یعنی مقصد یا دوسروں کے فائدے کی کسی اور صورت میں ہمت نہ مصروف ہو جاتا ہے۔ ہمارے شخصی نکتہ کی تمسنا

لے مضمر ( Essay, Book 11 ) دوسری کتاب باب فصل ۴۰ میں حد تک لاک ( جیسا کہ اس کا ترجمان پایا جاتا ہے ) خواہش، اور بے چینی ( Uneasiness ) کو باہم ایک قرار دیتا ہے وہ اس مفید کا نشانہ نہیں بن سکتا اور واقعہ یہ ہے کہ کوئی شخص اس سے زیادہ ایمان کے ساتھ نہیں بنا سکتا کہ وہ غیر کی زیادہ مقدار نہیں ہے ( حالانکہ سمجھا ہی جاتا ہے ) ( فصل ۵۲ ) جو ارادے کو پختہ کرتی ہے۔ لیکن وہ جس حد تک افلاکیمینسرت کی جانب سے پہلا اور دوسری قدم اٹھانے کو محرک قرار دیتا ہے ( یعنی اس سرت کو جو ہمارے تمام افعال میں ہمارے مقصود ہوتی ہے فصل ۵۳ ) اس حد تک وہ مثالی نفسیات کے زیر اثر معلوم ہوتا ہے۔

اس خواہش کے ساتھ مخلوط ہو کر باعث تقویت ہوتی ہے کہ دوسروں کو بھی فائدہ پہنچے یا ان کی نصب العین غایت حاصل ہو۔ نیک بننے کی خواہش اور نیک عمل کرنے کی خواہش میں امتزاج واقع ہوتا ہے۔ ایک طرف نفسی تقدیر کی خواہش اور دوسری طرف معروضی دلچسپیوں کے حصول کی خواہش جس تناسب سے بہترین افراد کے محرکات زندگی میں داخل ہوتی ہے وہ ناپائیدار ترین سیرت والوں میں بھی یہی مختلف ہوتی ہے۔ اور عملی نقطہ نظر سے غالباً زیادہ احسن یہ ہے کہ دونوں عناصر موجود ہوں۔ جو شخص صرف افراد اور اُمم کے مقاصد میں دلچسپی لیتا ہے ممکن ہے کہ وہ اخلاق کے ان پہلوؤں اور شعبوں سے بے خبر رہے جن کو حقیقت میں سب سے زیادہ اجتماعی اہمیت حاصل ہے۔ اور جو شخص محض اپنی روحانی کیفیت کا خیال رکھتا ہے اگر وہ جماعت کی مخالفت پر کمر بند ہے تو ممکن ہے کہ کم سے کم غیر صحیح شخص مطالعہ باطن میں مبتلا ہو جائے۔ سیرت کے یہ دونوں پہلو یکساں نہ ہیں۔ اگر یہی سیرت کے ان دو پہلوؤں میں سے کسی ایک کو انتخاب کرنے کی ضرورت پیش آئے تو اس شخص کو ترجیح دینی چاہئے گی جو جان بوجھ کر اپنے نماندان اوٹینس و بد نصیب ہمسایوں کو اپنی روحانی ترقی کا آلہ کار بنانا چاہے یا یہ خیال کرے کہ ان کے ذریعے سے اکتسابِ فضیلت کا موقع بہم پہنچے گا۔ یعنی اخلاقی مسائل جن کی طرف ہم نے یہاں اشارہ کیا ہے اس قابل ہیں کہ دوبارہ ان کی طرف توجہ کی جائے۔ میں اس اثنا میں اس امر کے اعادے پر قناعت کرتا ہوں کہ خالص نفسیاتی اعتبار سے نقطہ دید کہ جو خواہش نفسی خیر کی خواہش کی ایک صورت ہے اُسے ہر اس اعتراض کا مستحق ہے جو اس کے پیش کرنے والوں نے لائقِ نفسیات کے خلاف اتنے وثوق اور یقین کے ساتھ پیدا کیا ہے۔ بخوانی اور دیگر اعلیٰ خواہشوں کی تشفی کو ہم اپنا ذاتی خیر سمجھتے تھے ہیں۔ کیونکہ ہم

لے اس موقع پر اصل پر تنقید کی گئی ہے اس کی نسبت بعض معنیوں کے خیالات کا اظہار کیا جائے گا۔  
 مسٹر فیربراڈر (Mr. Fairbrother) کا خیال دوست ہے کہ اگر یہ خیال ہے فلسفہ فی سچ اگرچہ غایت  
 ہمیشہ ایک نہ ایک صورت میں شخصی خیر، نفسی ہوتی ہے۔۔۔۔۔ انسان ہمیشہ اپنی ذاتی تشفی کے

اس خیر کی جستجو میں جس جو ابتداء ایک ایسے خیر کی حیثیت سے پیش نظر ہوتا ہے جس کو ہماری ذات سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

تیسرے حاشیہ صفحہ ۱۰۱ پر مذکور شدہ تعلق اسی تخیل سے متحرک ہوتا ہے لیکن وہ ان تمام جہاتوں سے واقف نہیں ہے جن میں اس کے خلاف میلانات پائے جاتے ہیں۔ ٹکوکر کے پادری (ڈاکٹر ڈی آر سی) نے اس اصول میں ایک اور خصوصیت کو داخل کر دیا ہے کہ کسی خواہش کی غایت کوئی خارجی چیز نہیں بلکہ متعلقہ فعلیت ہوتی ہے۔ (Short Study of Ethics, 2nd Ed. P. 158) مشربراؤ نے اس کا سابقہ اصول جو باوجود اس کے کہ زیادہ مبہم ہے اس سے ملتا جلتا ہے کہ در کسی ایسی چیز کی خواہش نہیں پیدا ہوتی جو ہماری ذات سے متوافق نہ ہو۔ اور ہم کسی چیز کو اپنا مقصد نہیں بنا سکتے جب تک کہ ہم اس میں خود اپنی ذات کو مقصد نہ بنائیں (Ethical studies, p. 62) اسی طرح پروفیسر سورتھم نے استدلال کرتا ہے کہ ایک شخص اپنے پڑوسی کے خیر کی محض اس حیثیت سے خواہش کر سکتا ہے کہ وہ بھی اس سے متاثر ہے بعض اس وجہ سے کہ اس کا خیر میرے اپنے خیر کے تعلق میں داخل ہو جاتا ہے اس لیے میں اس کو اپنی خواہش اور ارادے کا سرورض قرار دیتا ہوں (The Elements of Ethics, p. 154)۔ اور پھر یہ لازمی امر قابل یادداشت ہے کہ تمام خواہشیں اور اس حیثیت سے تمام ارادے (میں حد تک کہ ارادہ خواہشوں پر منحصر ہو) ذات کا حال دیتے ہیں۔ ان کا مقصد ایک قسم کی طمانیت نفس حاصل کرنا ہے۔ (کتاب صدمہ ص ۱۰۱) نسبت الی لذات بہم ہے لیکن معلوم ایسا ہوتا ہے کہ سابقہ جملے سے اس کی توجیہ ہو جاتی ہے۔ وہ یعنی خواہش کی چیزیں اس بات میں ذات سے تعلق ہیں کہ جو چیز مطلوب ہے وہ یہ ہے کہ ان کا تحقق ایک ذات کے لیے ہو۔ تاہم اس میں ایک ابہام ہے جو اگر دور ہو جائے تو چھاپے گیا ایک ذات کے لیے کے سنیے ہیں کہ (۱) خواہش میری اپنی ہے یا (۲) یہ کہ میری اپنی کسی آئندہ حالت میں میسر ہی ہوگی ہی وہ چیز ہے جو اپنے پڑوسی کے بچے کو آگ سے بچانے کا خیال میرے دل میں پیدا کرتی ہے؟ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ پہلا اصول اسی طرح ناقابل اعتراض ہے جس طرح کہ وہ اب تک اعتراض سے محفوظ رہا ہے۔ اور دوسرا تو سراسر غلط ہے۔ جیسا کہ معلوم ہوتا ہے صفحہ ۶۷ کے الفاظ میں میں صحیح طور پر بیان کیا گیا ہے کہ جس چیز کی خواہش کی جاتی ہے وہ ہمیشہ نفس کی ایک آئندہ حالت ہوتی ہے:

# باب

## عقلیت و افادیت

۱

پہلے باب میں یہ بات ثابت کرنے کی کوشش کی گئی تھی کہ ایک نفسیاتی حقیقت کے اعتبار سے فطرتِ انسانی میں لذت کے علاوہ اور چیزوں کی بھی خواہشمندگی کی

بقیہ حاشیہ سے غور گزشتہ دو خوشیوں میں ایک حالت جہد و اضطراب ہے جو موجودہ حالتِ نفس اور اس کی آئندہ حالت، جو اب تک متحقق نہ ہو سکی ہے، کے تقابل سے پیدا ہو جاتی ہے۔ کیا یہ جہد و اضطراب ایک بڑی حد تک وہی نہیں ہے جس کو لاک شدیدی ترین انتشار و پریشانی جو موجود ہے، سے تعبیر کرتا ہے جس میں البتہ اتنی خامی رہ گئی ہے کہ وہ ایک نہایت قابل فہم مافیٰ اعتبار کو بیان کرنے سے قاصر رہا؟ میں کہہ سکتا ہوں کہ اس کتاب کے متن میں جس فکر نام شخص کا ذکر آیا ہے کہ وہ ریل گاڑیوں کے اوقات و انتظام میں اصلاح کرنا چاہتا ہے اس میں



اس کے باوجود یہ دعویٰ بدستور قائم رہ سکتا ہے کہ خواہش کی حقیقی یا جعلی شے صرف لذت ہی ہے لیکن سوال یہ ہے کہ آیا حقیقت بھی یہی ہے۔ بے شبہ کچھ لوگ غور و فکر کی بنا پر یہ کہنے کے لیے تیار ہوں گے کہ بجز لذت کے کسی چیز کو آخری قدر و قیمت نہیں حاصل ہو سکتی۔ وہ چاہیں علم یا اقتدار، دولت یا انتقام کی، بے لوث خواہشات کے وجود کو مان لیں، لیکن فکر و تامل کی رو سے ان کو مستقول تو یہی معلوم ہو گا کہ ان خواہشوں کی تشفی اسی حد تک ہونی چاہئے جس حد تک کہ وہ محبوبہ لذت کے اضافے میں موثر ثابت ہوں۔ جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے اس کے مستے یہ ہیں کہ لذت تہنی زیادہ مقدار میں حاصل ہو سکے سو زیادہ سے زیادہ مدت کے لیے حاصل کی جائے۔ ایک دانا انسان اور سب چیزوں کو غایت نہیں بلکہ وسائل کی حیثیت سے حاصل کرتا ہے تاہم اور سب خواہشوں کی حتی الامکان تکمیل کی جاتی ہے یا ان کو ضبط یا ترجیح کیا جاتا ہے یا دبا دیا جاتا ہے، یا یہ کہ ان کو کسی ایسی صورت میں تبدیل کیا جاتا ہے جس کے متعلق تجربے سے ثابت ہوا ہو کہ دوران حیات میں زیادہ سے زیادہ لذت کا باعث ہو سکے گی۔ جب تک ایک انسانی لذتی اس دعوے کے حدود کے اندر قائم رہے کہ مجھے اپنی لذت کے علاوہ کسی چیز کی پروا نہیں ہے، مگر دوسرے ہیجانات کی تشفی صرف اسی حد تک مطلوب ہے جس حد تک کہ وہ فی الجملہ (انجام کار) شدہ لذت کی تکثیر کا باعث ہوں، وہ منطق کی رو سے محفوظ ہے۔ لیکن اکثر مرتبہ ہوتا ہے کہ وہ راہ اعتدال سے ہٹ جاتا ہے۔ اور وہ نہ صرف اس بات کا قائل ہوتا ہے کہ لذت اس کی اپنی ذاتی غایت ہے، بلکہ لذت ہی خواہش کی ایک مستقول چیز ہے، اور یہ کہ ہر مستقول پسند انسان اس بات سے اتفاق کرے گا کہ ہر شخص ایک ہی موزوں چیز لینے اپنی ذاتی لذت کا خواہاں ہوتا ہے۔ جو شخص کسی اور مقصد کا جو یا ہو وہ نہ صرف نامستول ہے بلکہ غلطی پر بھی ہے۔ جب یہ انداز اختیار کیا جائے تو استدلال کیا جائے گا کہ وہ درپردہ ایک کلی معیار میں کر رہا ہے جو کام نوع انسان کے لیے مساوی ہے، اور ساتھ ہی ساتھ اس بات کا بھی قائل ہے کہ عقل غایات کی قیمت کا تعین کر سکتی ہے، نیز اس کا یہ فعل موضوعی نقطہ نظر سے نہیں بلکہ ایک موضوعی اور کلی زاویہ نگاہ سے واقع ہوتا ہے۔ لذت کی جستجو پسند آنے کی وجہ صرف

یہی نہیں ہے کہ وہ شخص اتفاق سے اس غایت کو ترجیح دے رہا ہے بلکہ یہی کہ وہ ایک اعتبار سے اصلی غایت ہے، یعنی اسی غایت میں کی تلاش ہر انسان پر واجب ہے۔ البتہ ایک حاحی لذت استدلال کر سکتا ہے کہ عقل کی رو سے کلی قاعدہ تو یہ نہیں ہے کہ لذت مجموعی کی تلاش و جستجو کی جائے بلکہ ہر انسان کا فرض ہے کہ اپنی ذاتی لذت کا جو یا ہو لیکن اس قسم کا لذتی جواب درہ ہو گا کہ کن اسباب کی بہت پر ایک غیر جانب دار یا غیر شخصی عقل یہ صورت اختیار کرتی ہے۔ اگر اس سے سوال کیا جائے کہ جب وہ لذت کے علاوہ اور غایات کی تلاش و جستجو کو مردود ٹھہراتا ہے تو کیا اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ اس غایت کا اتفاق کسی فرد کی اتفاقی رغبتوں پر منحصر نہیں ہے بلکہ ایک ایسی چیز پر جو خود لذت میں داخل ہے اور عقل کی آنکھوں کو نظر آتی ہے۔ اور ہر عقل پر بشرطیکہ وہ حقیقی معنی میں عقل ہو لازم ہے کہ اس میں فرق و امتیاز قائم کرے۔ جب صورت حال یہ ہے تو اس لذتی سے مزید سوال یہ کیا جائے کہ عقل کیوں ایک شخص کی لذت پر دوسرے کی لذت کو ترجیح دیتی ہے۔ اگر صرف لذت ہی غایت ہے تو پھر اس کی کیا پرواہ ہے کہ لذت کس کو حاصل ہو رہی ہے نیز یہ بھی لازمی ہے کہ لذت کی کم مقدار پر زیادہ مقدار کو ہمیشہ ترجیح حاصل رہے خواہ زیادہ سے زیادہ لذت فی الجملہ اسی صورت سے حاصل ہو کہ اس کے لیے کسی نہ کسی فرد کو اپنی ذاتی لذت کا ایک جزو قربان کرنا پڑے۔ اس نقطہ نظر سے عقل اس کلی قاعدے کو منظور نہیں کر سکتی کہ ہر شخص اپنی ذاتی لذت کا جو یا ہو، خواہ اس طرز عمل سے مجموعی لذت برباد ہی کیوں نہ ہو جائے۔ کردار کا عقلی قاعدہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر فرد فی الجملہ زیادہ سے زیادہ لذت کے حصول کو پیش نظر رکھے۔ اور جب کسی ایک فرد کی شخصی لذت کے اشارے سے کل افراد کی لذت حاصل ہو سکے تو اشارے سے گریز نہ کرے۔ لہذا ایک انانی کا عقل کو شاذ بنانا، انانیت کو معروضی حیثیت سے کردار کا عقلی قانون قرار دینا، نیز جو لوگ کسی اور غایت کے جو یا ہوں ان کو نامعقول کہہ کے مردود ٹھہرانا، یہ سب ایسی چیزیں ہیں کہ خود اسی شخص کے خلاف ہو عمل کرتی ہیں۔ ایک انانی لذتی کے حصول کی مشق اس کو انانی لذتیت کے نقطے سے دور بنادیتی اور انانی لذتیت (Universalistic hedonism) کا نظریہ اختیار کرنے پر مجبور

کر دیتی ہے۔

انسانی اور انسانی لذت کے درمیان جو طبعی حائل ہے اس کو مجبور کرنے کی کوشش میں جو طریق استدلال کام آتا ہے اس کی نسبت خواہ کچھ ہی خیال ہو لیکن اتنا بہر حال ضرور ہے کہ اس کو بہت سے اذیان نے دیدہ و دانستہ صاف طور پر اختیار کیا ہے متعدد انسان لذت پر قائم ہونے کے باوجود اس بات کے قائل نظر آتے ہیں کہ لذت کے علاوہ باقی کل خواہشوں کا تعاقب صرف اسی حد تک جائز ہے جس حد تک کہ وہ فی الجملہ پیدائش لذت کا باعث ہوں لیکن کبھی یہ کہنے کے لیے تیار نہیں ہیں کہ انہیں اپنی ہی ذاتی لذت کا خواہاں ہونا چاہیے ان چیزوں کی خواہشوں میں جو اپنی شعوری لذت سے الگ ہیں ایک خواہش وہ بھی ہے جس کی صورت ان ہیجانات سے مختلف ہے جو کلیتہً ذاتی لذت کے تابع کر دیے جاتے ہیں اور وہ متاثر خواہش غیروں کی لذت کی خواہش ہے کیونکہ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ جس اصول کی رو سے خواہش کی تمام چیزوں پر لذت کو ترجیح حاصل ہے وہی اصول ان کو مجبور کرتا ہے کہ دوسروں کے لیے بھی ایک ایسی ہی غایت تسلیم کی جائے۔ پس افراد اپنے نفس میں ایک ایسے ہیجان کے وجود کو کس طرح ناپسند کر سکتے ہیں جو دوسروں کی بھی اسی غایت کے تحقق کا باعث ہو؟ اگر اس کا کیا جائے تو اس سے تضاد یا تناقض فی الذات لازم آئے گا۔ لیکن اگر مختلف اشخاص میں غیر متوافق خواہشیں باقی جائیں تو اس سے حقیقت میں کوئی تناقض نہیں لازم آتا۔ اس بات کے تسلیم و قبول میں دراصل کوئی تناقض نہیں ہے کہ میں بھی وہی چاہتا ہوں جو میرا پڑوسی چاہتا ہے لیکن ہم دونوں اس سے مستمع نہیں ہو سکتے۔ اگر متناقض خواہشوں کو تسلیم کرنے کا مسئلہ ہو تو صورت حال بدل جاتی ہے عقل ایک ہی سوال کے مختلف جواب نہیں دے سکتی۔ پھر بھی معلوم ایسا ہوتا ہے کہ دینی ضرور ہے۔ تمام انسان غلطیوں کے متحرک ہوتے ہیں لیکن جب غلطی سرزد ہوتی ہے تو اعتراف کیا جاتا ہے کہ حقیقت میں غلطی کی ہدایت عقل کی طرف سے نہیں ہوتی تھی۔ اگر دو انسانوں کی عقل متضاد باتیں سمجھائے تو ہم ضرور یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ ان میں سے کم از کم ایک کی بات یقیناً غلط ہے۔ پس مذہب ایسے مواقع پیدا ہوں کہ جو چیز



میری لذت کی بخشش کا باعث ہے وہی دوسروں کی لذت کی تسکین کا سبب ہو تو ہم میں سے ہر شخص اس خیال میں حق بجانب نہیں ہو سکتا کہ اس کی اپنی لذت زیادہ اہم ہے۔ اس سلسلہ خیال کی رو سے جو لذتی اپنا اصول عقلی بنیاد پر قائم کرے وہ اس امر کو تسلیم کرنے پر مجبور ہے کہ عقل کے نقطہ نظر سے کثیر سے کثیر لذت ہی سب سے اہم غایت ہے خواہ اس سے لطف اندوز ہونے والا میں آپ ہوں یا کوئی اور میں۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ اس بات کی محجوریت کو تسلیم کرنے سے اخوانی کردار کی طرف خود بخود رہنمائی نہیں ہوتی لہذا ان صورتوں کے جہاں یا تو (۱) دوسروں (یعنی بعض مخصوص افراد یا عوام نوع انسان) کے بہبود کی بے لوث خواہش موجود ہو، یا (۲) پروفیسر شوک کے الفاظ میں نفس صائب اور مستقر پر عمل کرنے کی خواہش پیدا ہو۔ پہلی صورت میں گو یا عقل انسان کو غیر طلبی کے خورد و ہجانات کے امتناع سے باز رکھتی ہے جس طرح کہ وہ (کم و بیش) خود ان ہجانات کی روک تھام میں مصروف رہتا ہے جن کی نسبت اُسے خوف ہو کہ مال کا راس کے اغراض و مقاصد کے خلاف ہوں گے۔ دوسری صورت میں خود اس کردار کی مقبولیت حقیقتہً اس کے سر انجام پانے کی محک بن جاتی ہے خواہ (عقل کے فوری کے قطع نظر) وہ اپنے مجوزہ کردار کی طرف تدریجاً مائل بھی نہ ہو۔ اس طرح جس ذہن کو یقین حاصل ہو کہ تلاش لذت بجائے خود مقول ہے وہ نہ صرف ایک بے غرض کردار کی مجسود مقبولیت، بلکہ ہماری ذات میں ایک ایسی شے کے وجود کو بھی تسلیم کرنے پر مجبور ہوتا ہے جو بالکل انفرادی اغراض کے ایک خاص طریق کردار کو پسند کرتی اور اس کے متعلق احکام و ہدایات نافذ کرتی ہے۔ بالفاظ دیگر ذہن اس شے کے وجود یا اہتمام کو تسلیم کرتا ہے جس کو عوام طور پر ضمیر یا ضمیر کے مجوزہ فرض، کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اور جس کا نام زیادہ اصطلاحی زبان میں عقل عملی یا اس عقل کا نافذ کردہ حکم اطلاق ہے۔

یا اگر بعض اذہان کو عقل اور احکام کے متعلق طے زدا ایسے تلازمات کی حال معلوم ہو جو ان کو دافع میں سلسلہ امور سے متجاوز ہونے پر مجبور کرتے ہیں تو ہم اس کو ذرا مختلف طریقے سے بیان کریں گے۔ ہر وہ شخص جو کبھی کردار پر سوچتا

اور انتخاب غایت میں غور و فکر کو ذیل سمجھتا ہوا اور جو اس بات کو ظاہر کرنے کی کوشش کر رہا ہو کہ اس کا کردار عقلی تصویب (justification) کے قابل ہے اس لائق ہے کہ قیمت کے احکام لگا سکے۔ ایک انانی لذتی، جو نہ صرف یہ کہے کہ میں لذت کو پسند کرتا ہوں اس لیے میری نیت ہے کہ اس کے حصول میں کوشش کروں، بلکہ یہ بھی کہ وہ انا وہی ہے جو لذت کی جستجو میں ہو، اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ اس کے ذہن میں خیر یا قیمت کا یہ آخری اور ناقابل تحلیل تصور اسی طرح موجود ہے جس طرح کہ اس نصب العین معتمد خلاق کے ذہن میں جو اس بات کا قائل ہو کہ تفصیلت ہی انسان کی تلاش جستجو کی صحیح غایت ہے۔ ہر چند یہ ممکن ہے کہ جو چیز قیمتی ہو، وہ لذت میں مساوی الامتداد بھی ہو، لیکن لفظ قیمت یا غیر اس کے معنی محض لذت کے نہیں ہیں۔ یہ قضیہ کہ میری لذت خیر ہے، اس شخص کے حق میں تکرار الفاظ بابہ الفاظ مگر عاودہ معنی نہیں ہے۔ اس کے معنی صرف یہ نہیں ہیں کہ لذت جو کس گوار ہے۔ یہ بات اور واضح ہو جاتی ہے جب اس قسم کا لذتی تسلیم کرے کہ صرف اسی کی ایک لذت قیمتی نہیں ہے بلکہ تمام نوع انسان کی لذات (چنانچہ میں نے دوران بحث میں ثابت کیا ہے کہ وہ منطقی حیثیت سے اس اعتراف پر مجبور ہے)۔ لہذا اس کے حق میں یہ بات معقول ہے کہ اپنی ذاتی لذت کی طرح اپنے ہمسائے کی لذت کے لیے بھی سعی کرے۔ اور لذت کی کم مقدار پر زیادہ مقدار کو ترجیح دے، خواہ اس طریق عمل سے لذت کثیر و سبب ہو اور لذت قلیل اس کے اپنے حصے میں آئے۔

اس نوعیت کے اعتراف کے باوجود ممکن ہے کہ ایک محقق اخلاقی میاں کو انسانی نقطہ نظر سے دیکھے لیکن ساتھ ہی اس دعوے پر بھی قائم رہے کہ کسی فعل کے مناسب ہونے کا علم اس طرح حاصل ہوتا ہے کہ ہم تجربے سے دریافت کرتے ہیں کہ کوئی فاضل فی الجملہ سب سے زیادہ سہرا یا (کم منطقیانہ حیثیت سے) مبرا ہی سے بڑی تعداد کی کثیر سے کثیر لذت کا باعث ہو گا۔ لیکن جو چیز اس طرح صاحب قرار پائے اس پر عمل کرنے میں اب وہ اپنی عقل غائی کی رو سے اتنا ہی نہیں رہا۔ اس امر کے اعتراف نے کہ فرد کی دلچسپی کے قطع نظر ایک تو وہ طریق عمل ہے جو عشق ہے اور دوسرا وہ جو غیر عقلی ہے اس سے نتیجے کے طور پر یہ منوالیا ہے کہ ایک چیز صائب ہے اور دوسری

غیر صاحب۔ اس نے یہ بھی مان لیا ہے کہ صواب و خطا کے اختلاف کا ادراک (ایک اعتبار سے) تجربے پر مبنی نہیں ہوتا بلکہ اولیاتی ہے یعنی اس نے چاہیے، اور نہ چاہیے، کے وجود کو بھی تسلیم کر لیا ہے خواہ وہ اب بھی کتنی ہی سختی کے ساتھ صدائے احتجاج بلند کرتا رہے۔ کلا و جدانیاتی، یا مادرائی، اخلاقیات کے روایاتی مدارس نے جو افادیت کے خلاف ہیں، چاہیئے فرض، یا اخلاقی ذمہ داری کے تصور میں ایک پُر اسرار خاصیت داخل کر دی ہے۔

## ۲

اُن مضنین میں جنہوں نے کچھ اسی قسم کے طرزِ تخیل کی بدولت اخلاقیات کی اساس، غائی کے عقلی تخیل اور کردار کے خالص لذتی معیار کو بلا جلا کر باہم ایک کرنے کی کوشش کی ہے، سب سے اہم اور سرِ بڑا اور دھنُص پر و فیسر ہنرمی تجوک بے عقلی افادیت کا جو نظام اس کی تصانیف میں پیش کیا گیا ہے اس کو جانچنے سے شاید اس بات کی بہترین صورت نکل آئے کہ اس وقت تک جس بحث کا خاکہ کھینچا گیا ہے اس کی مزید تفصیلات پر بھی روشنی پڑے، اور اس کوشش پر بھی ایک تنقیدی نظر ڈالی جائے کہ منطق میں خاص وہی نقطہ نظر قائم رہنا چاہیے جو ہمیں افادیت سے ہٹا کر انس سے اعلیٰ اور دقیقہ رس فلسفہ اخلاق تک پہنچا دیتا ہے۔

انگریزی افادیت کی ترقی میں پروفیسر تجوک کے مرتبے کا ثبوت اس بات سے ملتا ہے کہ اُن نے اس بحث کو جس مقام پر چھوڑا تھا، ٹیک وہیں سے تجوک نے اس کو آگے بڑھایا ہے۔ جان اسٹوارٹ مل نے لذتی نفسیات کو نظری حیثیت سے قبول کرنے اور پُر جوش و جدانیت، کو عملی طور پر تسلیم کرنے کی جو کوشش کی تھی، بلکہ فضیلت کی دے لوٹ فحشیت میں جو مطابقت پیدا کرنا چاہتا تھا، اس پر پھیلے باب میں کافی بحث آچکی ہے۔ تجوک کی یہ تدبیر صحت پر مبنی ہے کہ لذتی احصاء میں ان نوعی اختلافات

کو بھی شامل کر لیا جائے جن کو محض کمی بیشی میں تحول نہیں کیا جاسکتا۔ معلوم ہو چکا ہے کہ اعلیٰ تر لذت کی خواہش حقیقت میں لذت محض کی خواہش نہیں ہے۔ جو چیز کسی ایک لذت کو دوسری لذت سے اعلیٰ تر بنا دیتی ہے وہ ضرور اس کی خوش گواری سے جدا ہے۔ علاوہ اس کے جہاں لہلہ بات کو تسلیم کرتا ہے کہ لذت کی خواہش ملازم کی وجہ سے نفسِ فضیلت کی بے لوث محبت میں بتدریج تبدیل ہو سکتی ہے اگر وہ اس ہمہ اس استیعادی بیان کو بھی مان لیں کہ فضیلت اور لذت ہمارے تجربے میں غیر مفارقتی طور پر ملازم ہو چکی ہیں تو پھر بھی ہم کو اس مسئلہ امر سے دوچار ہونا پڑے گا کہ حقیقت میں مجھ سے اس وقت بھی ممکن ہے کہ ذاتی لذت کے سوا کسی اور چیز کی خواہش کروں، خواہ اس خواہش کی وجہ کچھ بھی ہو۔ بل اس نتیجے کو بے شہ نہ دہنی گمیا، کے مشہور منافع کے بنیاد پر تسلیم کرنے سے قاصر رہا جس کے مطابق فرض کیا جاتا ہے کہ ذہنی نشوون میں وہ نشوون بھی اسی طرح غیر متغیر حالت میں داخل ہیں جن سے اولیٰ ذکر پیدا ہوئے تھے جس طرح کہ ایک کیمیاوی 'محل' میں اس کے اجزائے ترکیبی باہمی اسی طرح داخل ہیں۔ لیکن فضیلت کی بے لوث خواہش کی نسبت اس کا بیان اگر نفسیاتی حقیقت سے قابل ثبوت ہے تو اس کے باوجود کہہ سکتے ہیں کہ کل کے نظریے کا میلان اس طرف ہے کہ ایک ولی کے حبِ فضیلت اور ایک عیبیل کے حبِ زہ کو مساوی مرتبہ حاصل ہے۔ ہم سمجھتی دیر کے لیے منہ منہ کرتے ہیں کہ

لے بیان اس بات کی تحقیق غیر ضروری ہے کہ کیمیا کا یہ مفروضہ کس معنی میں واقعی درست ہے۔ لے اس کی مزید مثال کے لیے ہم یاد رکھیں کہ فضیلت ہی ایک ایسی چیز نہیں ہے جو ابتداء تک ذریعہ ہوتی ہے اور جو اگر کسی چیز کا ذریعہ نہیں ہے تو بے لاگ رہتی ہے۔ لیکن وہ جس کا ذریعہ ہے اس کے ساتھ ملازم ہو کر اپنے طور پر نہایت شدت کے ساتھ قابلِ خواہش بن جاتی ہے۔ شگہ ہم حبِ زہ کے متعلق کیا کہیں گے؟ دراصل میں پچھلے سنگِ ریزوں سے زیادہ قابلِ خواہش چیز نہیں ہے۔ اس کی نسبت کلیتہً ان مشابہات کی نسبت پرستل ہے جو اس سے خریدی جاتی ہیں۔ خواہش تو اس کے ہوا دوسری چیزوں کی ہوتی ہے جو لیکن کا ایک ذریعہ ہیں۔ اس کے باوجود حبِ زہ صرف حیاتِ انسانی کی شدید ترین خواہشوں میں سے ایک ہے بلکہ متعدد مثالیں

اُتکلاف سے دونوں کی توجیہ ہو سکتی ہے۔ جب ایک غمیل پر منکشف ہو جائے کہ مال غایت نہیں بلکہ ایک ذریعہ ہے تو وہ بشرطیکہ عقلانہ ہو، نفس مال کی محبت ترک کر دے گا۔ جب ایک ولی پر کسی فلسفی کی تعلیم سے واضح ہو جائے کہ لذت ہی غایت ہے اور فضیلت اس کا ایک وسیلہ تو (جیسا کہ ہر شخص خیال کرے گا) اس پر لازم ہے کہ نفس فضیلت کی خواہش ترک کر دے اور اس کے عوض حصول لذت کی کوشش کرے جس تناسب سے وہ عقلی ہو گا اسی تناسب سے اس کو غایات و وسائل میں غلط ملط کرنا بھی خلاف عقل معلوم ہو گا۔ اس سلسلے میں اُتکلاف تصورات ہیجان فسر کا دوسرا نام ہے۔ جو اخلاقیاتی نظام پریشان خیالی پر مبنی ہو اس کی بنیاد یقیناً بے ثبات ہے۔

پروفیسر جھوک نے بقسم کی لذتیت کو، جس کو مل نے اختیار کیا تھا، ترقی دیکر اخوانیت میں دُعا لانے کا طریقہ بالکل الٹ دیا ہے۔ اسی وجہ سے اس کی افادیت عقلی نقطہ نظر سے کل کی افادیت کے مقابلے میں بہت زیادہ ترقی یافتہ ہے، اگرچہ محاذ کے بدل جانے سے جھوک کے ہاتھ سے وہ موثر پیرایہ بیان کل گیا ہے جس نے مل کی افادیت کو فلسفے کے نوجوان طلبہ کے حق میں اس قدر دل نشیں بنا دیا ہے۔ پروفیسر جھوک کی نظر اس طرف گئی ہے کہ لذات میں نوعی اختلاف کو تسلیم کرنے سے اس کی تطبیق نہ صرف لذتی نفسیات سے نہیں ہوتی، جس کو اس نے ترک کر دیا ہے، بلکہ اس کی توفیق خیر سے غائی کے لذتی تخیل سے بھی نہیں ہوتی، جس کو اس نے قائم رکھا ہے۔ اور دوسری طرف زیادہ سے زیادہ مسرت کا احوال جس کی تعریف یوں کی گئی ہے کہ وہ ایک مذہب ہے جو اس بات کا قائل ہے کہ افعال میں تناسب سے پیدا شدہ مسرت کا باعث ہوں اسی تناسب سے صائب ہیں، اور جس تناسب سے مسرت کی ضد پیدا کریں اسی تناسب سے غیر صائب اس اصول کے ساتھ وابستہ معلوم ہوتا ہے کہ تمام خواہشیں خواہشات لذت ہیں۔

بقیہ حاشیہ خود آکر شہ۔ اس کی خواہش بالذات اسی کے لیے کی جاتی ہے۔۔۔ افادہ تخیل کی رو سے فضیلت اسی قسم کا ایک خیر ہے۔

برفیسر جو کہ ایک نفسیاتی حقیقت کے اعتبار سے بے لوث عواطف کے وجود کو، جن کی ایک مثال خیر خواہی ہے، پوری طرح ماننا ہے لیکن اس کے باوجود وہ اس فصل کے امکان میں جس کی تحریک دوسرے افراد کی خواہش مسرت سے پیدا ہوتی ہے اور اس خواہش کی تکمیل کی معقولیت یا ذمہ داری میں جو ذاتی غرض کے خلاف ہو، (مثلاً) سے اتفاق لیکن شیفٹسبری اور دیگر اصحاب سے اختلاف کرتے ہوئے) بحسب طور پر فرق و امتیاز قائم کرتا ہے۔ بے لوثی کے اعتبار سے خیر طلبی اور بدخواہی ایک ہی زینے پر ہیں۔ لیکن پروفیسر جو کہ (مثلاً کے الفاظ میں) جزوی اشیاء کے متعلق ان جسد و عواطف (Affections) یا خواہشوں کے علاوہ بغیر صائب اور معقول ہر کار بند ہونے کی خواہش کو بھی ممکن سمجھتا ہے۔ وہ اس بات کو تسلیم کرتے ہوئے ذرا بھی نہیں جھکتا کہ اس قسم کی خواہش سے وہی جیسے نہ حاصل ہوتی ہے جس کو قبلہ ہدایات ضمیر کے مطابق عمل کرنے کی خواہش سے تعبیر کرتا ہے، یا کانٹنٹ اخلاقی قانون کی تعظیم کے نام سے سو سو کرتا ہے بلکہ جب کوئی شخص اپنے اور ذریعہ انسان کے تعلقات پر غور و فکر کرنے لگتا ہے اور یہ سوال کرتا ہے کہ کون سا عمل اس کے حق میں معقول ہے تو اس بات کو مانے بغیر بار نہیں رہتا کہ اس کی تخلیق، (مثلاً کے خیال کے مطابق) خیر انام کو تقویت پہنچانے کے لئے ہوئی ہے۔ اگر ایک معقولیت پسند انسان شخصی خواہشات یا جذبات سے متاثر ہوئے بغیر دنیا پر ایک خیر مابند اور ناظر کی حیثیت سے غور کرے تو اس کو ناگزیر یہ طور پر تسلیم کرنا پڑے گا کہ خیر طلبی نام ہے فطرت انسانی کی سرشت اور خیر میں اس عکس و صورت کا جس کی تشفی کو خود غرضانہ خواہشات کے مقابلے میں ترجیح دینی چاہیے ایک بے لوث ناطقہ کی رائے میں خیر قلیل پر خیر کثیر کا قابل ترجیح ہونا لازمی ہے۔ بلحاظ اس شرط کے کہ آیا اس سے الف کو فائدہ پہنچے یا ب کو، اور یہ حکم بھی اسی بے لوث عقل کا جو کہ اگر جو افراد انسان خیر سے مستفید ہو سکتے ہیں ان میں خیر کو مساوی طور پر تقسیم کیا جائے۔ لیکن صحیح طریق عمل تو وہی ہے جو نہ صرف ایک

---

۱۔ (happiness) کے لئے کہیں مسرت اور کہیں سعادت کا ترجمہ کیا گیا ہے۔ اور یہ دونوں ہم جنسی قرار دیئے گئے ہیں ترجمہ ۲۔ فان ان ترن بہ فی لفظ (Vernunfttrieb) استعمال کرتا ہے۔

نہیں بلکہ خود فاعل کو بھی مقتول معلوم ہو، جس حد تک کہ ایک ذی عقل وجود کی حیثیت سے اس کا حکم ذاتی خواہشات سے الگے اثر ہے۔ یہ طریق عمل اس نوعیت کا ہے کہ اگر اس شخص کو اس قسم کی خواہشوں سے غیر متاثر کر دوسروں کے لیے قانونی ذی کرنا پڑے تو اس کا نفاذ سب کے لیے یکساں ہو گا۔ اور وہ بحیثیت ایک انسان کے اس قانون کو عمامہ ہونے کے قابل پائے گا۔ فرض کے متعلق یہ رائے قائم کرتے ہوئے کہ وہ ایک مقتول طریق عمل ہے، اور مقتولیت پسند افراد کی بے لوث محبت کے متعلق یہ قرار دیتے ہوئے کہ وہ عقل کی محرک قسار پاسکتی ہے، پر دوسرے محرک فرض کی نسبت اپنی رائے میں بظاہر اور کائنات کے تابع ہے، جن میں اس حد تک تو کمال اتفاق ہے۔ لیکن محرک (اس نقطے پر کائنات سے زیادہ بلکہ کاہم خیال ہونے کی حیثیت سے) مزید یہ بھی تسلیم کرتا ہے کہ ایک عقلی وجود کو جس کی حیثیت غیر جانب دار ناظر کی ہو یہ بات بھی فی منہجہ مقتول نظر آئے گی کہ ہر شخص اپنی ذات کے لیے زیادہ سے زیادہ مسرت کا خواہاں ہو۔ اگر ایک فرد کی شخصی مسرت کثیر دوسروں کی اس سے زیادہ مسرت کے ایثار سے حاصل ہو سکتی ہے تو مقتول صورت یہی ہے کہ اس فرد کی مسرت کو نظر انداز کر کے دوسروں کی مسرت کو تقویت پہنچی جائے۔ لیکن یہ اس وقت تک ممکن ہے جب تک کہ وہ اس بات کو عقل کلی سے نقطہ نظر سے دیکھتا رہے۔ اور اس قسم کے ایثار کا، یہ جان کہ وہ بیش شدت کے ساتھ کم سے کم بعض دفعہ تمام عقلی وجودوں میں پکیدا ہوتا ہے۔ تاہم یہ پسند بظاہر غیر مقتول معلوم ہوتی ہے یعنی یہ چیز اس نظام و ترتیب سے متضاد معلوم ہوتی ہے جس کو غالباً ایک کامل اور غیر محدود توت رکھنے والا وجود عقلی قائم کر سکتا ہے کہ کسی شخص کی مسرت کے لیے ایک دوسرے شخص کی ذاتی مسرت میں اسی کی مرضی سے تخفیف کی جائے، خواہ وہ ذاتی اہمیت میں اول الذکر کی مسرت سے کسی طرح بھی کم نہ ہو۔ انسان مفاد و عامہ کو ترقی دینے کے لیے پیدا ہوا ہے۔ لیکن یہ ظاہر ہے کہ ہر شخص کا ذاتی مفاد اور اس کی ترقی بھی اسی قدر ضروری ہے۔ اسی بنا پر محرک نے یہ کوشش ترک کر دی ہے کہ جہاں انانی اور انانی لذتیت کی احتیاجات میں تصادم واقع ہو تو وہ بھی اصول موضوعہ کو تسلیم کیے بغیر کوئی ایسی راہ عمل اختیار کرے جو بدرجہ اتم لینے ہر زاویہ نگاہ سے مقبول ہو۔ ان اصول موضوعہ سے یک لخت قطع نظر

کرتے ہوئے بھی اخوانی کروار کی مقبولیت کو ثابت کیا جاسکتا ہے۔ ان دو تبدلات میں یہ سب سے زعم زیادہ مقبول ہے اور جس شخص میں نفس صاحب اور مقبول عمل کرنے کی خواہش غالب ہو وہ اس کو اپنے مفاد کے خلاف ہی انتخاب کرنے کے لیے آمادہ ہو جاتا ہے۔ البتہ یہ ممکن ہے کہ اسی ایک اور واحد طریق عمل کو مقبول اور اس کی منہ کو کلیتہً اور مطلقاً غیر مقبول ثابت کیا جائے۔ لیکن یہ بات صرف اس مفروضے کی مدد سے ہو سکتی ہے جو تجربے کی رو سے ناقابل تصدیق ہونے کے باوجود فرد اور عقل کلی میں تو افقی پیدا کرنے کا باعث ہوئے مصنف فی الجملہ اس بات کا قائل نظر آتا ہے کہ کائنات عقلی بنیادوں پر قائم ہے لیکن کم از کم بعد کے نسخوں میں اس کے متعلق کوئی مستقل دعویٰ نہیں کیا گیا ہے۔

عقلی یا عمومی لذتیت (Universalistic hedonism) کے اس بلند پایہ عصری حامی پر ہرگز یہ الزام نہیں لگایا جاسکتا کہ وہ اس چیز پر پردہ ڈالنا چاہتا ہے کہ اپنے دعویٰ میں بظاہر اور کثرت سے بہت قریب ہو گیا ہے۔ وہ اس سارے مسئلے کو انہیں کے نقطہ نظر سے دیکھتا ہے۔ لیکن علم اخلاق کو تاریخ طبعی کی ایک فرع کی حیثیت سے سمجھی نہیں دیکھتا۔ وہ اس کوشش کے باز آچکا ہے کہ انسان کی مدد سے غایت قصویٰ کی تلاش جاری رکھے۔ اور وہ خوب جانتا ہے کہ مشہود تو الی وسائل (Observed sequences) کا کتنا ہی بڑا مجموعہ جو کچھ کہ ہے اس کا کتنا ہی تجربہ اور جو ہو گا اس کی کتنی ہی دور اندیشی اس بات کا ثبوت نہیں فراہم کر سکے گا کیا ہونا چاہیے۔ نہ تو وہ چاہے کہ ایک من گھڑت چیز سمجھ کر (منہم کی طرح) مسترد کر دیتا ہے۔ اور نہ مقابل خواہش اور خواہش کردہ میں امتیاد قائم کرنے سے (جسے اس کی طرح)

لے یہ فقرہ اس کی کتاب کے طبع اول (ص ۴۲) سے لیا گیا ہے لیکن منطقی کی رو سے ایک مبرا علم اخلاقیات کی تعمیر اس نوعیت کی ہم آہنگی کی ضرورت مطلقہ کے متعلق پروفیسر ہوک کے بیان کو بعد کے طباق میں لیا ہے بہت شک کی ہے اور تقویت پہنچی ہے اگرچہ مسلم ایسا ہوتا ہے کہ وہ شخصی رائے کی تبدیلی کی بنا پر نہیں بلکہ اس خواہش سے کہ کہیں خالص اخلاقیات کے دائرے سے خارج نہ ہونے پائے اس بات کا دعویٰ کرتے ہوئے نرم ہجو اختیار کرتا ہے یا دعویٰ کرنے سے ہی پرہیز کرتا ہے کہ فلسفہ اخلاق کے وجہ انات و نیات کے لئے ایک بنیاد فراہم کرتے ہیں۔



قاصر ہے، تاکہ ساری بحث میں ایک لائیل چمکی پیدا ہو جائے، اور دوسروں کی سعاد کی خواہش کو محض ایک سعادت کی خواہش سمجھ لیا جائے۔ اور یہ ایک ایسا طرز بیان ہے کہ اس کی رو سے ہم انتقام کے جذبے کی تعریف الم یا ضرر رسانی یا موت کی خواہش سے کر سکتے ہیں۔ حاصل کلام یہ کہ پروفیسر جھوک اس اعلیٰ ایتقان میں باقی ضرورت کا ہم خیال ہے کہ ہر طرف عقل ہی کی عملداری ہے۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ اخلاق عقلی اور اولیائی احکام قیمت کی اساس پر قائم ہے۔ جہاں تک کہ ایک فرد میں اخلاقی عمل کے محرک کا متعلق ہے پروفیسر جھوک واقعی ایک وجدانی یا عقلی ہے۔ وہ محض خیر کلی یا غائی کی بہت کے متعلق اپنے نقطہ نظر اور انجام کار اخلاقی میار کی بابت اپنے خیال کے اعتبار سے ایک لذتی کہہ سکتا ہے۔ پروفیسر جھوک کے دعوے سے یہ اساسی مسئلہ پیدا ہوتا ہے کہ فرض کے عقلی نظریے اور انسان کے حقیقی مفاد کے لذتی تخیل میں منطقی مطابقت پائی جاتی ہے۔ اس مسئلے پر بحث شروع کرنے سے پہلے بیترہو کا کہ پروفیسر جھوک کے دعوے کو زیادہ اختصار کے ساتھ دوبارہ بیان کر دیا جائے۔

پروفیسر جھوک فطرت انسانی پر غلبہ کے الفاظ میں ایک نظام یا طبیعت کی حیثیت سے غور کرتے ہوئے اس میں عموماً طبع یا درغائب کے گویا تین مختلف مجموعے دریافت کرتا ہے۔ یہی (۱) سعادت یا ذاتی مفاد کی خواہش، یا محب ذات (۲) موضوعات کی مختلف بے لوث خواہشیں، یعنی خیر طلبی، جھوک غصہ و نفو کے سے جذبات، (۳) حقیقی صائب اور مقول پر عمل کرنے کی خواہش۔ جب کوئی انسان ایک پرسکون لمحے میں آخر الذکر خواہش کے زیر اثر اپنے نفس سے دریافت کرتا ہے کہ کون سا مکمل اس کے لیے مقول ہے تو غور و تامل اس کو پروفیسر جھوک کے الفاظ میں یہ یقین لاتا ہے کہ :- (الف) اس کے حق میں (بعض ایسے اصول موضوعہ کو فرض کرتے ہوئے جن میں وہ کلیتہً حق بجانب ہے) مناسب تو یہی ہے کہ وہ افراد کی خواہشات میں تضاد واقع ہونے کی صورت میں جب ذات پر خیر طلبی کو ترجیح دے۔ لیکن باقی جذبات (passions) کی تسکین کو فی الجملہ اپنی ذاتی اغراض کے تابع رکھے اور ان کو وسائل قرار دے۔ (ب) دوسرے افراد کو فائدہ پہنچانے کی کوشش کرتے ہوئے اس بات کی مستحکمیت کو پیش نظر رکھے کہ ان کی دوسری خواہشات یا جذبات کی تسکین صرف اسی حد تک

جائز ہو سکتی ہے جس حد تک کہ یہ خواہشات و جذبات ان کی خواہش سہولت کی تشفی کے تابع رہ سکیں۔ غرض یہ کہ وہ اپنی مثال میں اعتراض کرے کہ جب ذات پر غیر طبیعی کو قیدیم حاصل ہے، اگرچہ دونوں خواہشیں عقل پر مبنی ہیں لیکن دوسروں کی مثال میں یہ کہ ان کی خواہشوں یا غریبوں میں سے فقط ان کی جب ذات ہی غمی کے قابل ہے۔ خیر عمومی میں ہاتھ بٹانا فرض ہے لیکن خیر عمومی تو محض لذت ہے۔ لہذا لذت کو بڑھا ناصواب ہے مگر ایک فرد کا اپنے مفاد میں اضافہ کرنا صواب نہیں ہے۔

معلوم ایسا ہوتا ہے کہ اس شکل پر سب ذیل اعتراضات وارد ہوتے ہیں:

(۱) اگر ہم حیوان کی افادیت کے عملی پہلو کے مقابلے میں نظری پہلو پر زیادہ زور دیں، اور اس کے دعوے کے منطقی نقائص کے متعلق بعض مسلمات کو نظر انداز کر دیں تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ فرض کی نسبت اس کا موقف، بظاہر اور کائنات کا موقف ہے۔ لیکن خیر کے متعلق اس کا موقف ایک سیدھے سادے لذتی کا ہے۔ وہ ایک فرد سے کہتا ہے کہ دوسروں کے خیر میں تقدیم کرے لیکن ساتھ ہی یہ بھی کہتا ہے کہ دوسرے افراد کا خیر لذت پر مشتمل ہے عقل اس کو حکم دیتی ہے کہ بجائے لذت کے فرض کو اپنی غایت مقرر کرے۔ لیکن جب اس امر پر غور کیا جاتا ہے کہ وہ دوسروں کی کس غایت کو پیش نظر رکھے تو عقل کہتی ہے کہ وہ غایت لذت ہے۔ پروفیسر سچوک اس طرح ایک فرد اور ایک نسل کے لیے جدا جدا غایات مقرر کرتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ وہ اسی معمول سے انکار کر رہا ہے جس کو حقیقت میں ایک جامع تعریف کی حیثیت سے نہیں بلکہ ایک قانون اخلاق کی اساسی خصوصیت کے اعتبار سے کائنات سے اختیار کرنے کا دعویدار ہے، یعنی یہ کہ اس میں عالم گیر قانون کی حیثیت سے موثر ہونے کی قابلیت ہو۔ اتفاق کے حق میں یہ امر صائب اور مبنی بر عقل بتلایا جاتا ہے کہ ب کے خیر کے لیے اپنی ذاتی سعادت کو قربان کر دے لیکن جب اس بات پر غور کیا جائے کہ خود ب کا خیر کیا ہے تو وہ اس کے متعلق کہتا ہے کہ اس کے حق میں صائب اور معمول بھی ہے کہ بالکل اپنی ذاتی سعادت کی خاطر زندہ رہے اور بجز لذت کی خواہش کے کسی اور خواہش کی تکمیل کا خیال تک نہ کرے۔ پروفیسر سچوک کی رو سے کائنات کے الفاظ میں اخلاقی قانون کی ایک شرط یہ ہے کہ وہ کلی قانون کی حیثیت سے قابل عمل ہو۔ تاہم

یہی قانون ہر فرد سے متقاضی ہے کہ اس مفروضے پر عمل کرے کہ اس قانون کا اثر تمام نوع انسان میں صرف اسی ایک رکن پر ہے۔ ہم سے کہا جاتا ہے کہ عقل کا مطالبہ یہ ہے کہ بعض دفعہ نفس صائب اور معقول کی محبت میں اپنے ذاتی مفاد کے خلاف بھی عمل کر جائیں۔ اس کے باوجود ہمارا کام ہے کہ اپنے سوا تمام افراد انسان کو معقول خواہشوں سے محروم سمجھیں یعنی ان کو ایسے انسان سمجھیں کہ بجز لذت کے کسی چیز کی خواہش نہ کرنا ہی ان کے حق میں مطابق عقل ہے۔ اخلاقی فعل ایک عقلی فعل ہے۔ اور ہر عقلی فعل خواہشوں کی تکمیل پر مشتمل ہوتا ہے جو بلحاظ مسلمہ جیسے ہی اغراض عامہ سے متصادم ہو غیر عقلی اور خلاف عقل بن جاتا ہے۔ اس نتیجے سے اس طرح گریز کیا جاسکتا ہے کہ وہ دوسرے افراد کی مسرت ہی ایک ایسی شے ہے جو میری اور ان سب کی پروری کے قابل ہو جس حد تک کہ وہ لذت عامہ کی راہ میں حال نہ ہو۔ اس طرح ہماری کل غایت کی مابینت بدرجہ اتم بدل جاتی ہے۔ بنا برآں غایت مسرت محض نہیں بلکہ ایک اجتماعی یا اخلاقی مسرت قرار پاتی ہے۔ یعنی یہ مسرت جماعت کے ہر فرد کے اس میلان کے مطابق ہوتی ہے کہ ہر دوسرے فرد کی مسرت میں اسی حد تک حصہ لینا چاہیے جس حد تک کہ وہ اس کی ذاتی مسرت کی ایک بڑی مقدار قربان کیے بغیر حاصل ہو سکے۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ اس طرح غایت کے عملی تحلیل میں اخلاقیات یا نیکوئی داخل ہو جاتی ہے جس کو ہم انسانی جماعت کے لیے قابل خواہش تصور کرنے پر مجبور ہیں۔

(۲) اگر جو کہ عقلی عمل کی ثنویت کو راست گوئی سے قبول کر لیتا تو بے شبہ اعتراض بالا کا جواب مل جاتا۔ اس نے اپنی کتاب کے پانچ ثالث میں لکھا ہے کہ ایک شخص تسلیم کر سکتا ہے کہ کوئی نہ کوئی چیز ایسی ہے جس کی خواہش اس کے حق میں معقول ہے بشرطیکہ وہ خود کو ایک آزاد الکافی تصور کرے۔ اور جب وہ ایک وسیع تر کل کے نقطہ نظر سے غور کرے تو ایک ایسی چیز کو تسلیم کرنا بھی لازمی معلوم ہو گا جو عملاً قابل خواہش ہو۔ میں اوّل الذکر کو اس کی ذات کا ”خیر“ غائی قرار دیتا ہوں اور ثانی الذکر کو کلی حیثیت سے خیر غائی۔ لیکن میں انھن سے بچنے کے لیے کل کی خاطر جزو کے اشار کو جو کل کے نقطہ نظر سے معقول و مناسب ہو، ”صائب“ کا بدل نام دیتا ہوں، بلکہ بے شبہ یہ بات

پہلے قرین قیاس ہے کہ ایک فرد کے نقطہ نظر سے تو ایک چیز عقلاً قابلِ خواہش ہو، لیکن وسیع تر عمل کے نقطہ نظر سے ایک اور چیز لیکن کیا دونوں نقاط نظر سادہی طور پر مستعمل ہو سکتے ہیں؟ یہ کیونکر معقولیت پر مبنی ہو سکتا ہے کہ فرد ایک جزو کا نقطہ نظر سے اختیار کرے جب کہ وہ کل کے وجود سے بھی واقف ہو، اور اس بات کا بھی مشرف ہو کہ کل جزو کے مقابلے میں زیادہ اہم ہے؟ کیا یہ ممکن نہیں کہ محض کل کا نقطہ نظر ہی مستعمل ہو؟ کل کے نقطہ نظر سے وہی شخص مستعمل سمجھا جاسکتا ہے جو کل کے خیر کے لیے کوشاں ہو۔ صرف وہی نقطہ نظر مستعمل ہو گا جو تمام حقائق کو تسلیم کرے۔ البتہ اس نقطہ نظر سے خیر مطلق (the good) کا حصول ہی مستعمل طریقے پر مبنی ہو سکتا ہے۔ مستعمل طریقہ تو یہی ہے کہ خیر عسائرتہ کو تقویت پہنچائی جائے کیونکہ خیر عام کی مقدار ایک فرد کے خیر سے بہت زیادہ ہے۔ اس بات کو ماننے میں واقعی کوئی منطقی مذاق نہیں ہے کہ خیر مطلق (the good) کو تقویت پہنچانا ذاتی طور پر صائب اور مستعمل ہے خواہ یہ طریق عمل ہمیشہ ایک فرد کے ذاتی خیر کے موافق نہ بھی ہو کیونکہ عمل میں نہ صرف اس چیز کی ترقی کا حکم دیتی ہے جو خیر ہے بلکہ اس کا بھی جو خیر کثیر ہے۔ اور کسی شخص کے کہ تر خیر کو محض اس وجہ سے تقویت پہنچانا کہ وہ ایک واحد شخص کا ذاتی خیر ہے کلید اور گال طور پر خلافِ عقل ہو گا۔

(۲) اگر ایک انانی کو اس وجہ سے مستعمل قرار دیا جائے کہ وہ اپنی ذاتی لذت کو خیر سمجھتا ہے، اور ایک انانی لذتی کو اس وجہ سے کہ وہ اس بات کا قائل ہے کہ لذت عمومی خیر ہے، تو کیا اس سے یہ نہیں ظاہر ہوتا کہ الفاظِ مستعمل اور خیر حقیقت میں مختلف معنوں میں استعمال ہو رہے ہیں؟ میرے خیر اور کل حیثیت سے معروضی خیر میں کیا چیز مشترک ہے؟ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ جو معروضی کلی نقطہ نظر حقیقتہً الفاظِ مستعمل اور خیر میں (برو فی سر جوک کے اعتراف کے مطابق) مضمر ہے اس کو اس وقت بھلا دیا جاتا ہے جب بول استدلال کیا جائے کہ ایک فرد کا خیر خواہ وہ عمومی خیر سے مختلف ہی کیوں نہ ہو، ہر حال اختیار کرنے کے قابل ہے بلکہ ہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نے نقطہ نظر مستعمل کا پھر وہی مفہوم لیا ہے جو عام طور پر ان لذتین میں مستعمل ہے جن کو عقلی ہونے کا دعویٰ نہیں ہے (یعنی داخلی حیثیت سے متوافقی فی الذات

یا ایک ایسی غایت کے وسائل کا باعث جس کا اتفاق سے واقعی کوئی نہ کوئی شخص خواہشمند ہوتا ہے)

(۴) اگر ایک جدید طریقہ بیان اختیار کیا جائے تو ان دشواریوں سے نجات مل سکتی ہے جن کی طرف یہاں اشارہ کیا گیا ہے لیکن اگر ایسا ہو (یہ سننے) اگر حقائق ولی کے ساتھ تسلیم کیا جائے کہ ایک انانی کا کردار حقیقت میں مقبول نہیں ہے) تو جس انداز ذہن کو انامی لذتیت ایک نیک انسان سے منسوب کرتی ہے اس کی نوعیت بھی یہی ہوگی کہ جب اس کا کمال محقق ہو جائے تو میری رائے میں وہ کم سے کم عملی اعتبار سے طبعاً عوام کے حق میں نامکن ہو جائے گا۔ اس قول میں کوئی منطقی تناقض نہیں ہے کہ میں اپنے خیر کا اشارہ کر کے دوسروں کے خیر کو تقویت پہنچانا چاہتا ہوں کیونکہ وہ دلی اور معروضی حیثیت سے ایسا کرنا مقبول ہے۔ لیکن اس عقلی اصول پر کاربند ہونے کے لئے کوئی نہ کوئی مصنوعی سبب یا محرک ہونا چاہیئے۔ اگر اس عمل کی مقبولیت تسلیم کر لی جائے تو یہی سوال ہی رہتا ہے کہ میں کیوں عقل کے مطابق عمل کروں؟ جو فعل علم اخلاق سمجھ کے مذہب پر قائم ہونا غالباً یہی کہے گا کہ مجھ میں مقبول کام کرنے کا میلان ہے۔ میرے نزدیک اس کا جواب یہ ہے کہ ہاں مجھ میں یہ میلان ہے تو سہی لیکن وہ ذاتی طور پر زیادہ قوی نہیں ہے اور یہ میرے بس کی بات ہے کہ میں اس کی ہمت افزائی کروں یا اس کو وبادوں۔ جب تم ہی کہتے ہو کہ میرا صحیح ذاتی خیر لذت کے سوا کچھ نہیں ہے تو تم ہی اس کا کوئی سبب بھی بناؤ کہ میں کیوں ایک ایسی غایت کے پیچھے سرگرداں رہوں جو میرا خیر نہیں ہے۔ اگر ایسا نہ کیا جائے تو ایک مجبور یا مروضی عقل واقعی مجھ پر طاقت کرے گی، لیکن میں خود اپنے نقطہ نظر سے اپنے نفس پر طاقت نہیں کر سکتا، کیونکہ میں تمہارے بیان کے مطابق ایک ایسی چیز کا خواہاں ہوں جس کی نسبت عقل کا فتویٰ ہے کہ وہ میرا حقیقی خیر ہے اور (جہاں تک مجھ سے بن پڑتا ہے) ایک ایسی

۱۔ محاورہ بلا عبارت جو کہ کی غلطی انسان تصنیف کے بلعہ جام اور بعد کی لمباحتوں سے غائب ہو گئی ہے اور اس کے ساتھ ہی انیت کی عقلیت کے متعلق بعض اور روایات بھی لیکن سب نہیں۔ مثال کے طور پر بلعہ جام کے صفحہ ۱۰۷ کے مابینہ کو دیکھو (جو بعد کی لمباحتوں سے نکال دیا گیا ہے) اور آخری سطر کا انسانی فقرہ۔

غایت کے متعلق رحمت میں پڑنے سے انکار کر رہا ہوں جو میرا خیر نہیں ہے۔ جب تک میں عقلی افادیت کی تعلیمات سے بے خبر رہا اس حکم کے کہ عقل کے مطابق عمل کرو جس کا موضوعی اثر مجھ پر پوری قوت کے ساتھ عمل کرتا رہا، ایسا ناقابل انکساک تعلقی ایک اور یقین و اثنیٰ کے ساتھ قائم رکھا کہ میرے حق میں ذاتی طور پر باعث شرافت یہی ہو گا کہ اس طرح عمل کروں اور یہ کہ عقل کے مطابق عمل کرنا میرے حق میں خیر ہے اور یہ خیر اس خیر سے برتر ہے جو میں اس لذت کی تلاش سے حاصل کر سکتا ہوں جس کو تم و احدا و صحیح خیر بتاتے ہو۔ اگر تم اس یقین کو دل سے نکال دو تو پھر میرے ہمسائے یا عقلی کام کی محبت میں ترقی و تقویت کی کوشش کے لیے جو مستول ہو، میرے نزدیک کوئی محرک نہیں رہتا۔ تم نے مجھے یقین دلا دیا ہے کہ دوسرے افراد کی مسرت کو تقویت پہنچانے میں کوئی چیز بالذات خیر نہیں ہے۔ ان کے حق میں تو یہ چیز بے شبہ نہایت اچھی ہے لیکن میرے حق میں اچھی نہیں۔ تمھارا یہ کہنا لے سودے کے میری اپنی ذاتی مسرت پر تو بھروسہ نہ کرنا صرف خود غرضی پر مبنی ہے بلکہ خلاف عقل بھی کیونکہ تم ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہو کہ خود غرضی (و انما عقلیت (irrationality) بجائے خود بُری نہیں ہیں خواہ وہ دوسروں کے حق میں کتنی ہی تکلیف دہ کیوں نہ ہوں۔

سجوک کے موقف کی اس آخری دشواری کو اس طرح بھی بیان کیا جاسکتا ہے کہ اس میں جو داخلی تناقض ہے وہ حقیقت میں اتنا صوری نہیں رہتا کہ ادا ہی ہے۔ اس کو ایک ایسے طریقے سے بھی بیان کیا جاسکتا ہے کہ اس میں صوری تناقض پیدا ہی نہ ہونے پائے، حالانکہ خود سجوک اس طرح بیان کرنے میں ہمیشہ کامیاب نہ رہا۔ لیکن داخلی یا نفسیاتی تناقض حسب حال برقرار رہتا ہے۔ اگر عقلی لذتیت کو تسلیم کر لیا جائے تو اس کی بدولت وہ تمام ہیجانات اس فتوے کی رو سے تلف اور برباد ہو جاتے ہیں کہ وہ حقیقی قدر و قیمت سے مبرا ہیں حالانکہ خود اس کے احکام کی عملی تکمیل انہیں ہیجانات پر منحصر ہے، جس طرح کونسل کی حب فیصلت والی تلازمی توجہ یوں ہو سکتی ہے کہ وہ نفسیاتی اضطراب پیچیدگی اور شوشائے عقلی کا نتیجہ ہے جو ایک تحلیل میں بھی پائے جاتے ہیں۔ اس سے اس امر کا میلان پیدا ہوتا ہے کہ

مستقل کردار کے تصور کو ایک ایسے کردار کے تصور میں تحول کیا جائے جو ذہنی تناقض اور بے کمالی سے پاک ہو۔ لیکن اس تناقض اور یکطرفہ حالت سے گریز کرنے کی خواہش خود بھی کردار کی نہایت قوی محرک نہیں رہتی جب یہ کہہ دیا جائے کہ اس میں داخلی قدریت کچھ نہیں ہے۔ کیونکہ لکھنا یا غماز سر رہے کہ بد کرداری میں جو تناقض ہے وہ خیر کے لذتی نقطہ نظر سے صرف اسی وقت رونما ہوتا ہے جب میں اپنے کردار کو حق بجانب ثابت کرنے کی کوشش کروں۔ اگر میں کہوں کہ انسانیت کو اختیار کرنا ہی میرے حق میں عقل ہے تو مجھ پر یہ الزام عاید ہو سکتا ہے کہ میری بات میں تناقض ذاتی ہے۔ لیکن اگر میں شوق کے ساتھ تسلیم کروں کہ میں جانتا ہوں کہ لذتیت پر قائم رہنا خلاف عقل نہیں ہے، مگر میری نیت اسے کہ غیر مستقل ہی رہوں، تو تناقض غائب ہو جاتا ہے۔ جب یہ تسرار دیا جائے کہ عقل جس فعل سے منع کرتی ہے اگر اخلاق بھی اس کو صاف طور پر مردود ٹھہراتے ہیں تو تصور خلاف عقل، اس تصور کا بھی حال ہوتا ہے کہ میوب کردار اطلاق یا ذاتی قیمت سے محروم ہے لیکن اگر عقل کے مطابق مل کرے کو خیر پر مبنی سمجھا جائے تو یہ صورت یا تو مغفوت ہو جاتا ہے یا اس پر انتہا پس کا حکم لگایا جاتا ہے۔ نوع انسان عقل کو قابلِ نظم سمجھتی ہے تو اس کو عقلیت محض این تھین کال کی وجہ سے حاصل ہے کہ عقلی کردار میں ذاتی قدر و قیمت یا کوئی دخل ہے، لیکن تحجک کے خیال کے مطابق عقل اسی چیز کو بھی ٹھیکرتی ہے۔ اولیاتی حیثیت سے یہ کہنا دشوار ہے کہ عقل کبھی ان دو معتقدات سے سخت نہیں حاصل کر سکتی جو ہر چند کہ صورتی تناقض سے بری ہیں تاہم حیات انسانی پر اپنی عملی تاثیر کی بدولت باہم ایک دوسرے کے اثر کو زائل کرتے رہتے ہیں اور وہ معتقدات یہ ہیں کہ اخلاقیات کو اختیار کرنا مطابق عقل ہے اور ایک معقولیت پسند انسان کا عقل کے مطابق عمل کرنا نہ تو اس کی ذات کے حق میں خیر ہے اور نہ مالذات خیر ہے۔ لیکن یہ نہایت تعجب خیز بات ہوگی کہ ایک عقلی لذتی جس شعور اخلاق کے متعلق تسلیم کرے کہ وہ حیات انسانی پر قبضہ و تصرف رکھنے کا مستحق ہے، اس کی ساخت ہی

---

لے کائنات کی مقبل کو فری کئے بغیر اس مفروضے کے مطابق جس کے لیے جو کہ ملتا یا تھا یہ وقت تیرے حق میں ناقابلِ مشکور بن جاتا ہے جس پر بعد کے فقرے میں استدلال کیا گیا ہے۔

ایسی ہو کہ جو انسان اس کی ہدایات عمل کرے اسی کے مقابلہ کو شکست ہو۔ ایک تہزی چارہ کار کی حیثیت سے تجھ کو یا کسی اور معلم اخلاق کی تردید کی بجائے اس امر کے اظہار کے کوئی صورت نہیں رہتی کہ وہ حقیقت میں کشور اخلاق کے شہنشاہ کو غلط طریقے سے پیش کر رہا ہے اور میں نے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ جو معلم اخلاق تجھ کو کے مذہب پر قائم ہو وہ علانیہ طور پر یقیناً ہی صورت اختیار کرے گا۔ وہ کشور اخلاق کی (جیسا کچھ کہ وہ واقعی ہے) تنصیف کر کے نصف اول کی مدد سے نصف آخر کو بے اثر کر دیتا ہے یا اس میں اٹھیں پیدا کر دیتا ہے۔ وہ کشور اخلاق سے قدر قیمت یا ذاتی اور معروضی قیمت کا محض تصور حاصل کرتا ہے اور ساتھ ہی اس تصور سے اس چیز کو خارج کر دیتا ہے کہ جو کچھ قیمتی ہے اس کو ترقی و تہذیب پہنچانے میں داخلی قیمت ہے حالانکہ حقیقت میں اس تصور کے ساتھ غیر منطقی طور پر متحد ہے۔ تجھ کے نظام میں جو داخلی تضاد ہے اس کا علاج اس کے تسلیم کرنے سے ممکن ہے کہ راستی اور مسئولیت کے ساتھ عمل کرنا ہی قدر قیمت رکھتا ہے اور یہ کہ خیر کا باعث ہونا نہ صرف دوسروں کے حق میں خیر ہے بلکہ خود اس فرد کے حق میں بھی۔

(۵) لیکن آخر کار تجھ کو سچے یقین کے ساتھ قائل ہو جانا ہے کہ جب تک دنیاوی اصول موضوعہ تسلیم نہ کیے جائیں وہ عقل میں مطابقت نہیں پیدا کر سکتا۔ وہ کہتا ہے کہ فضیلت اور خود غرضی میں باہمی ربط کا نہ ہونا ہمیں مجبور کر دیتا ہے کہ ہمارے ان ظاہری وجدانات میں کہ ہمارے کردار میں کیا چیز مسئول ہے آخری اور اساسی تناقض کو تسلیم کریں۔ اس اعتراف سے یہ نتیجہ نکلتا نظر آتا ہے کہ عقل عملی کیا ظاہری وجدانی عمل جو ان تناقض احکام میں نمایاں کیا گیا ہے آخر وہ کواہی و جھوٹا ہے۔ اس بنا پر یہ دریافت کرنا ہمارا فرض ہے کہ آیا پروفیسر تجھ کے مقدمات کی ددے یہ دنیاوی اصول موضوعہ بالکل قبول ہوئے ہیں اور اگر گاہی ان کو جواب اثبات میں ہے تو آیا وہ عقل عملی کا داخلی توازن اور یکسانی بحال اور قائم رکھنے کے لئے



کافی ہیں۔

انسانوں اور حیوانوں کی مصائب کے عظیم الشان سلسلے کے پیش نظر ایک  
وجود خالقِ فطرت پر ایمان لاتے ہوئے جن دشواریوں کا سامنا ہوتا ہے ان سے وہ  
لوگ فائدہ اٹھا کر واقعات و حقائق کی صورت میں نہ کر دیں جن کا عقیدہ ہو کہ عقل  
ایمان کی جہارت کا یقین دلاتی ہے اور جو (فلاطون کی طرح) اس بات سے قائل ہیں کہ  
”قسمت آزمائی کرنا ایک شر فیاضیوہ ہے بلکہ لیکن حیات انسانی کی صحیح غایت  
سے متعلق لذتی نقطہ نظر کی بنا پر انسان سے جو مطالبہ کیا جاتا ہے وہ کیا اس عقیدے  
کو پوری طرح مغلوب نہیں کر لیتا؟ کیا ایک ایسی کائنات کا مقصد و منشا یا اس کی  
محکوم بنی ہوئی ہے جس کی غایت محض لذت ہو اور اس کے باوجود عقل ہر روز لذت کے  
ایشاء کی ترغیب دیتی رہے؟ حقیقت میں عقل کلی اور عقل عملی کے درمیان کیسی وہم آہنگی  
کے مفروضے کو زور اور آگے لے جانے کی ضرورت ہے۔ اس عقیدے کو  
پیش کرنے والوں میں کہ عقل چارے حق میں آسمان و زمین کی ملک ہے، عقل پر فیسر جو کہ  
سے زیادہ خوش گفتار اور سلیم الطبع شخص کبھی نہیں پیدا ہوا لیکن ہم یہ کس معنایں کہہ سکتے  
ہیں کہ ایک ایسی کائنات میں عقل حکم ران ہے جس میں صحیح مقصد و فساد کی تکمیل اس بات  
پر منحصر ہو کہ خود اسی کو باقاعدہ طور پر پردہ اخفایں رکھا جائے؟ انسان کی واحد  
غایت یہ ہے کہ زیادہ سے زیادہ لذت جو ممکن ہو حاصل کی جائے۔ تاہم اس پر  
لازم ہے کہ حیات اخروی میں اس صحیح غایت کے تحقق کی تیاری یا انتظام کے  
طور پر دنیاوی زندگی میں اس کو یکدستہ بھلا دئے اور ایک بالکل مختلف غایت کو  
پیش نظر رکھے۔

پروفیسر نیچوک نے اخلاق کی اساس خائفی پر بحث کرتے ہوئے ارسطو  
کے اس متوالے کو کہ ہمارا فرض ہے کہ غایت پر نظر رکھیں، پوری طرح الٹ دیا ہے۔  
حالانکہ اس نے اخلاقی معیار کے سلسلے میں اس پر بے حد زور دیا تھا۔ پروفیسر

Καλὸν το κινδύνευμα

۱۷

Νοὺς ἐστὶ βασιλεὺς ἡμῶν οὐρανοῦ τε καὶ γῆς

۱۸

(Philebus, p. 28c)

تجوک اس امر کو لازم قرار دیتا ہے کہ ہم حیات مستقبل پر اعتقاد کریں کیونکہ ہمیں اس بات پر ایمان لانا ضروری ہے کہ تکوین اشیاء عقلی ہے۔ تاہم اسی کی رو سے کائنات کی تکوین ایسی ہوئی ہے کہ جو شخص سب سے زیادہ کامیابی کے ساتھ اپنی ہی ذات سے اپنی بہستی کی غایت کو پوشیدہ رکھے گا یا اتفاق سے کبھی اس کو پامالی نہ کرے گا اسی کی غایت انجام کار کامل طور پر متحقق ہوگی۔ یہ قضیہ کہ شاید کائنات کی تکوین اسی طور پر ہوئی ہو ایسا ہے جس میں کوئی منطقی تناقض نہیں پایا جاتا، اور جو تجربی تکذیب کے سبب ناقابل ہے۔ لیکن ایسی کائنات میں مقبولیت کہاں رہی؟ اگر ہم مفروضات تسلیم کرنے پر بھی مجبور ہیں تو وہ ضرور ایسے ہوں گے کہ ان سے ان منطقی مطالبات کی بھی نشانی ہو جن پر وہ قائم ہیں اگرچہ کائنات میں ایک عقلی نظام فرض کرنا ہے تو عقل ایک انسان کے لیے جو غایت تجویز کرے ضرور ہے کہ وہی اس کی اعلیٰ ترین غایت ہو۔ انسان اس حد تک تو ایک وجود عقلی ہے کہ اس میں لذت بخش اور خوش گو اور چیز پر عقلی شے کو ترجیح دینے کی صلاحیت موجود ہے۔ پس اس ترجیح کی مقبولیت بلاشبہ اس امر پر منحصر نہیں ہو سکتی کہ انجام کار اس سے یہ نتیجہ ہو کہ اس نے اسی چیز کو ترجیح دی ہے جس کو اس کے عقل نے مسترد کرنے پر مجبور کیا تھا۔ البتہ ممکن ہے کہ مسترد کی ہوئی چیزیں بھی کچھ نہ کچھ قدر قیمت تھیں اور جدا گانہ حالات میں شاید وہ خیر ہو سکتی تھیں اور اگر تو یہ بھی مقبولیت پر مبنی ہو سکتی ہے کہ اعلیٰ خیر کو ترجیح دینے سے ادنیٰ خیر خود بخود حاصل ہو جائے گا۔ لیکن بے شبہ ایک عقلی کائنات میں وہ چیز جس کا ایک انسان بشرطیکہ وہ مکمل طور پر عقلی ہو، زیادہ خواہشمند ہے محض اس چیز کا ایک وسیلہ نہیں بن سکتی جس کا وہ کم خواہشمند ہے۔ بالفاظ دیگر اس میں ذاتی قدر قیمت کا ہونا لازمی شرط ہے۔ جن کا یہ قول اگر مجھے خوش رہنا ہے سے ”مجھے ناخوش رہنا ہے“ مستبعد نہیں ہو سکتا، اس قسم کی دنیا کی دنیا کی ہنایت موزوں شرح یا تنقید ہے جو خیر کے غافل لہذا فی الجملہ پر مبنی ہے۔ تاہم اگر انسان کی غایت تکوینی یا کوئی ایسی سرست ہے جس کا لازمی جز و فضیلت ہے تو یہ امر خلاف عقل نہ ہو گا کہ اس کو وہ مصائب برداشت کرنی پڑیں جو اپنے اور دوسرے

افراد کے حق میں اس غایت کے حصول کی لازمی شرائط ہوں۔ اگر مسرت صحیح غایت ہے تو اشیاء کی ایسی تکنیں جس میں مسرت کے ساتھ بے التفاتی کرنا اس کے حصول کی شرط اور اس سے وابستگی پیدا کرنا اس کے آثار کا باعث ہو تو وہ خاصاں خود را یا نہ، جائز اور انتہا درجہ غیر عقلی ہوگی۔ لیکن اگر تکنی ایک ایسی غایت ہے جس کے بغیر اعلیٰ ترین مسرت بھی ناممکن چہ رہ جاتی ہے اور اگر تکنی اعلیٰ ترین مسرت کا جوہر ہے تو یہ ناقابلِ منتقل نہیں ہے کہ غیر اعلیٰ کی تلاش جو جستجو میں خیر ادنیٰ کی ارادہی بے التفاتی اس مکمل شان وجود کے حصول کے لیے فی غلبہ ضروری ہو، یعنی اس شان زندگی کے حصول کے لئے جو ان دونوں تخیلاتِ تکنی و مسرت پر حاوی ہے جس کو فلسفہ جدید میں جدا جدا کرنے کی عادت ہو گئی ہے (اور جس کا نام قدیم اخلاقیات میں بہبود تھا)۔ اگر محبت ہی حقیقت میں دنیاوی مسرت کا تنہا عنصر ہے جس کو مستقل طور پر برقرار رہنا ہے تو یہ امر کافی طور پر قابلِ فہم ہو جاتا ہے کہ ایثار ایک تادیب و تربیت ہے جو اس لئے ضروری ہے کہ انسان اس سے مسرت اندوز ہونے کے قابل بنے۔

میں اس اہم مسئلے کے متعلق مسرت صرف ایک بات کا اضافہ کرنا چاہتا ہوں کہ چونکہ پروفیسر جھوک کی بحث نے مجھے اس طرف اشارہ کرنے کے لیے مجبور کر دیا ہے۔ جھوک کا دعویٰ ہے کہ عقل علمی کی آخری ثنویت کے اصول میں پادری بٹلر میں کا بہ شیرو ہے۔ یہ درست ہے کہ پادری بٹلر میں نے ایک مفکر کی حیثیت سے پروفیسر جھوک کے لذتی میلانات میں بہت کچھ اصلاح کی ہے جب آپس کے پیرو کے علی الرغم فضیلت کے بے لوث ہونے کی تائید کرتے ہوئے فلسفہ اخلاق کی تدوین میں مصروف تھا اور دنیاوی مسائل کو صرف اخلاق میں مفسد ہونے کی حیثیت سے پیش کرتے ہوئے ایک ایسی صورت سے مطمئن ہو گیا جو اس کے شاگرد کے دعوے کے بالکل مشابہ تھی۔ ضمیر یا اصول تامل فرو کی اغراض کے قطع نظر ایک خاص قسم کے کردار کا عقلی ہونا تجویز کرتا ہے۔ جھوک کی اعلیٰ ترین غایت فرض ہے۔ اس کی رائے میں ضمیر کا وجود دنیاویات کی بنیاد ہے نہ کہ دنیاویات اخلاق کی اسس۔ تاہم جس زمانہ میں وہ موعظ (Sermons) تیار کر رہا تھا اس وقت بھی مسرت عامہ کو نافع عالم اور فرد کے اخلاقی کردار کی

قابل تصور نایت قرار دیتا رہا لیکن جب وہ کائنات کی اخلاقی حکومت کے مسئلے کا سختی سے مقابلہ کرنے لگا تو اس کی نظر اس صورت کی دشواریوں پر پڑنے لگی۔ ملاحظہ فرمائیے (Sermons) اور تشبیل (Analogy) کے درمیان جو واقعہ گزرا اس میں اس کے فکر کا نتیجہ آخر الذکر تصنیف کے ان ابواب میں حو حیات انسانی سے متعلق ہیں، حالت تاویب و تربیت کے عنوان سے قلمبند کیا گیا ہے جس کو اب بھی (باوجود اس کے قدیم طرز و صورت کے) مبداء شر کے مسئلے کی سراغ رسانی میں ایک مشعل راہ کی حیثیت سے نہایت اعلیٰ درجے کا ترجمان قرار دیا جاسکتا ہے۔ اور یہ راستہ ان اشخاص کے لیے کھلا ہوا ہے جو مصالحت، یا اتحاد کی خواہش اور دشنویت کے فلسفیانہ خوف و ہراس کی وجہ سے اس انگارے کے کسی کسی پہلو کی پہنائی میں چلنے کے لیے تیار نہیں ہیں کہ شر آخر سر ہی ہے۔

پس میری بحث کا لب لباب یہ ہے کہ پروفیسر سچوک کو اس کوشش میں کہ ایک طرف 'خیر' کے لذتی تخیل اور بالآخر اخلاق کے لذتی معیار اور دوسری طرف وجدانی یا عقلی معیار یا آخری اس کا اس اخلاق میں مصالحت قائم کی جائے ناکامی ہوئی ہے عقل عملی کی دشنویت، رخ نہیں ہو سکی اور تا وقتیکہ فضیلت اور سیرت کو (کم از کم وہ فضیلت و سیرت جو لذت عمومی کی ترقی و تقویت پر منحصر ہے) دیکھ کر کے ایک اعلیٰ ترین جزو کی حیثیت سے تسلیم نہ کیا جائے جس سے تمام نوع انسان کو بہرہ مند کرنا صائب ہے اس کی دشنویت مٹنا محال ہے۔

۳

مناسب ہو گا کہ اس ذہن پر اس اصول کے متعلق کسیرت اپنی آپ غایت ہے پروفیسر سچوک کی تعقید پر ایک سرسری نظر ڈالی جائے۔ اس خیال کے متعلق پروفیسر سچوک کہتا ہے کہ :-

’ میں ایک عملی نقطہ نظر سے حقیقت اس بات کی اہمیت کو پوری طرح تسلیم کرتا ہوں کہ انسان پر لازم ہے کہ سیرت کے نصب العین کو پیش نظر رکھے اور غور کرتا رہے کہ اپنے عمل سے سیرت پر کیا نتائج مترتب ہوتے ہیں لیکن میں اس سے یہ استنباط نہیں کر سکتا کہ سیرت اور اس کے اجزاء (خوہش، غواہ، یا کسی اور قسم کے خصال) خیر غائی کے عناصر ترکیبی ہیں۔ لیکن میرا خیال ہے کہ مکملہ (faculty) یا طبیعت کے تغیل ہی میں اس کی ضد مضمر ہے۔ اور اس کی تعریف صرف یوں ہو سکتی ہے کہ وہ ایک میلان ہے خاص مالتوں میں خاص طریقے سے عمل یا احساس کرنے کا۔ ظاہر ہے کہ ایسا میلان قطع نظر ان اعمال و احساسات کے جن میں وہ موثر ہے یا قطع نظر ان کے آخری نتائج کے بجائے خود تو قیمتی نہیں ہو سکتا اور جب تک ان نتائج کو محض ملکات و طبائع وغیرہ کے مختلف تعدیلات کی حیثیت حاصل رہے وہ خیر غائی کا مرتبہ نہیں حاصل کر سکتے وغیرہ۔

پروفیسر جوک یہاں اقرار کرتا ہے کہ جن افعال سے سیرت یا طبیعت پھلتی ہے ہم ان کے قیمتی ہونے کا تصور کر سکتے ہیں۔ البتہ اس مفروضے سے اس کو صرف اس حد تک اختلاف ہے کہ اس کو ان افعال میں کوئی قیمت نہیں نظر آتی لیکن جب اصرار کیا جاتا ہے کہ سیرت میں واقعی قیمت ہے تو اس قسم کے افعال کو قیمت کے تصور میں شامل کر لیا جاتا ہے۔ تاہم انسان کے افعال کو اس کی حیات باطنی سے الگ کر کے ان کی قیمت کا اندازہ کرنا ناممکن ہے۔ سیرت نہ محض جدا جدا افعال پر مشتمل ہے اور نہ احتمال ہے کہ وہ خالص مجرد میلانات یا طبائع پر مشتمل ہوگی یا افعال جنہ کی انجام دہی میں جن قیمتی ارادوں کو دخل ہوتا ہے، وہ صرف یہی نہیں کہ اجزاء شعور ہوتے ہیں اور خارجی عالم میں محض نتائج کے امکانات نہیں ہوتے بلکہ اس لمحے کے علاوہ بھی جس میں کہ ہم تعویض کا مقابلہ کرتے ہیں یا اخلاقی پسند کے تئیں افعال انجام دیتے ہیں ہمارے شعور میں ایک ارادی عنصر ساری ہوتا ہے۔ تو جب ایک ارادی فعل ملے ، بلکہ خواہش ارادے کی قوت پر دلالت کرتی ہے۔ اور جذبہ بیک وقت بدل و مل

بھی ہے، اخلاقی عمل کا لوازمہ بھی اور ارادے کی عادی ہدایت کا انجام اور ضمیمہ بھی۔ اور یہ سب (خواہش، توجہ، جذبہ) شعور کے حقیقی اجزاء ہیں جو اپنی نوبت پر شعوری افعال میں وقوع پذیر ہوتے ہیں نہ کہ ان عناصر کے محض امکانات۔ یہ تمام عناصر اس پسین میں داخل ہیں جس کو ہم سیرت کے نام سے تعبیر کرتے ہیں۔ بعض دفعہ ہمیں کامل سیرت میں اخلاقی زندگی کے ذہنی پہلو کو بھی شامل کر لینا پڑتا ہے، یعنی اس نصب العین کو جو انسان کے پیش نظر ہوتا ہے، ان احکامِ قیمت کو جو اس کی طرف عائد ہوتے ہیں، اور اس کو بھی جس کو وہ اخلاقی زندگی میں محسوس کرتا ہے۔ پروفیسر سجویک شاید ہی یہ استدلال کر سکا کہ ایک بعلی آدمی اور ایک بُرے آدمی کے شعور کے مافیہ میں سوائے ان خاص صورتوں کے کہ اول الذکر اچھے کاموں میں اور اخیر الذکر برے کاموں میں مشغول ہو کوئی فرق نہیں ہے۔ جیسا کہ میں نے خیال ظاہر کیا ہے سیرت میں نہ صرف ارادے کی حقیقی کیفیت داخل ہے بلکہ اس میں شعور کے وہ عناصر بھی شامل ہیں جو اس سے وابستہ ہیں۔ اور اگر ہم سیرت کے تصور کو حقیقی ارادے تک محدود کر دیں تو بھی ارادے کی حیثیت ہمیشہ شعور کے مسلسل سیلاب کے ایک حارہ کی رہے گی۔ مثلاً خود سجویک کہتا ہے کہ کسی ایک غایت کو سب سے مقدم سمجھ کر اختیار کرنا بھی ارادوں کی قسم میں داخل ہے۔ ارادے کا عنصر علم بیداری کے کل یا (مفضل نکمہ چینی سے مسترا کرتے ہوئے) تقریباً کل شعور کے ایک جزو پر مشتمل ہے۔ اور اصل میں سیرت منحصر ہے ارادے کے اسی جزو کی ماہیت پر یعنی ان اشیاء کی ماہیت پر جو اس کا موضوع ہیں اور ساتھ ہی ارادے کے عادی اہتمام پر فیصلہ کے ایک غیر غایت بالذات سمجھنے سے ہارا مدعا یہ ہے کہ وہ قیمتی ہے۔ اس میں شک نہیں ہے کہ جب تک ہم ارادے کے ذہنی اور جذبی لوازمات پر غور نہ کریں سیرت کا کوئی تحلیل قائم نہیں کر سکتے۔ اور اس بات سے کوئی زیادہ فرق نہیں ہوتا کہ آیا ہم سیرت کے تحلیل میں ان لوازمات کو داخل سمجھتے ہیں یا نہیں۔ کیونکہ ان میں بھی ایک ایسی قیمت ہے جس کا اندازہ لذت کی مقدار یا شدت سے، جو ان لوازمات کا ایک جزو ہے، نہیں ہو سکتا۔ ایک اہم بات جس پر زور دینا ضروری ہے یہ ہے کہ جب ہم سیرت میں قیمت کو تسلیم کرتے ہیں تو ہم بھی ایک لذتی کے ادعا

کی طرح پوری قوت سے دعویٰ کرتے ہیں کہ قیمت حقیقی شعور کو حاصل ہے نہ کہ کسی اور چیز کی۔ جس انسان کو حقیقی اور لازمی فیہر سے اس ہو، نہ کہ پیدائش لذت کی محض ایسی استعداد اور قابلیتوں سے جو پر تگالی شراب کی ایک بوتل میں پنہاں ہیں۔ اس کا شعور کوئی، یا در فضیلت، پر مشتمل ہوتا ہے۔ ایسی کو اس مذہب کے حامی جن مذہب پر کہہ کر وہ فیہر سنجوگ تنقید کر رہا ہے، غیر، یا، غایت بالذات سمجھتے ہیں، 'فضیلت' یا ملا بھی (جیسا کہ پر وہ فیہر سنجوگ نے اصرار کیا ہے) یہ شبہ نہیں منوں میں ایک تجربہ محض ہے جن منوں میں لذت بھی ایک تجربہ ہے جس طرح کسی شخص کا شعور کسی وقت صرف لذت سے شعور نہیں ہو سکتا، اسی طرح صرف فضیلت سے بھی شعور نہیں ہو سکتا۔ اگر ارادے کو نیکو کار، کہنا ہو تو ضرور ہے کہ وہ کسی چیز کا ارادہ ہو، جس طرح کہ ایک انسان کے شعور میں خوش گوار محسوس ہونے سے پہلے احساسات، افکار اور ارادوں کا موجود ہونا ضروری ہے۔ لیکن، بظاہر پر وہ فیہر سنجوگ جس مشکل کو محسوس کر رہا ہے اس کے متعلق یہ کہنا غیر ضروری معلوم ہوتا ہے کہ جو لوگ 'فضیلت' کو ایک غایت قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک فضیلت کا مفہوم، نیکو کاری کا شعور ہے، جس طرح کہ وہ لوگ جو 'لذت' کو ایک غایت قرار دیتے ہیں لذت سے شعور کی خوش گواری مراد دیتے ہیں۔ نیکو کار شعور سے مراد وہ شعور ہے جس کے ارادوں اور خواہشوں پر حیات غائی مقصد ہو، نیز احساسات اور جذبے بھی ان ارادوں اور خواہشوں کے ساتھ غیر منفک طور پر ملتی رہیں۔

۱۔ ہم پر وہ فیہر سنجوگ کے اس میلان پر بھی تنقید کر سکتے ہیں کہ ذات کی وحدت اور تسلسل سے تجاہل برتا جا۔ بے شہ ذات کو اس صورت میں حال قیمت نہیں قرار دیا جاسکتا جب کہ اس کو ان تسلسل حالات شعور سے مجبور کیا جائے جن میں وہ اپنے آپ کو ظاہر کرتی ہے لیکن اسی طرح حالات شعور کی قیمت کا اندازہ بھی اس صورت میں ناممکن ہو جاتا ہے جب کہ اس کو اس مستقل ذات سے کلیتہً مجبور کر لیا جائے جہاں سب میں موجود ہے۔

۲۔ جدید نفسیات احساسی (Sensationalist) نقطہ نظر کی نہایت شد و مد کے ساتھ تردید کرتی ہے جس کا خیال ہے کہ شعور کا مفہوم محض احساس ہے، جس طرح کہ وہ اس کے مخالف مفروضے

ثانیہ اس بات کی طرف اشارہ کیا جائے کہ جب یہ کہا جاتا ہے کہ ارادے کی ایک اچھی کیفیت (State) خواہش کے قابل، یا شعور کے خوش گوار احساس کے مقابلے میں خواہش کے زیادہ قابل ہے تو ترجیح کی حقیقی چیز ایک خاص لذت ہوتی ہے جو ایک صالح ارادے کے ساتھ بلا تفریق ہمیشہ موجود ہوتی ہے۔ یہ بات معلوم کرنا دشوار ہے کہ اس طرز بیان سے اس شخص کو کیا حاصل ہو گا جو لذت فی نفسیات کی رفاقت ترک کر چکا ہے، لیکن چونکہ کسی نہ کسی قسم کی لذت کو حقیقت میں شعور کے ہمراہ ہونا لازمی ہے تاکہ وہ شخص اس کو قیمت سے منسوب کر سکے اس لیے اس کو اس طرح پیش کرنے سے اخلاق کے نظریے یا اخلاق عملی کو بہت زیادہ نقصان نہ پہنچے گا، بشرطیکہ یہ بات اچھی طرح سمجھ لی جائے کہ (۱) اس خاص لذت کی خواہش ان افراد کے اس تخیل پر تاثر پر منحصر نہیں ہوتی جن کے حق میں وہ قابل خواہش سمجھی جائے، اور (۲) یہ کہ لذت لازمی طور پر محض انہیں انسداد کو حاصل نہیں ہوتی جو دوسری لذتوں کے مقابلے میں اس خاص لذت کی زیادہ عقیدہ اور شدت کے خواہش مند ہوں اور جو اس ایک لذت کے حصول کے لیے دوسری خواہشوں کو

بقیہ حاشیہ ص ۸۲ مستثنیٰ۔ کی تردید کرتی ہے، جو یہ ہے کہ نفسیہ قوت ارادی (Volition) کے ممکن ہے جب کبھی ہم میدان دہیتے ہیں ہم اس کام لگاتے رہتے ہیں۔ جب کبھی ہم بیدار رہتے ہیں ارادہ کرتے رہتے ہیں؛ (Bosanquet, Essentials of Logic, p. 40) منطقیات دانے نے بے شبہ دعویٰ کیا ہے کہ 'سرد گرم' توجہ کے بغیر بھی منکر ممکن ہے اور اس لیے فیض ارادے کے بھی (رسالہ Mind شمارہ نمبر ۴۱ باب ۱۰ صفحہ ۱۰۱) توجہ شوقی (پراپک مضمون) اگرچہ وہ اعتراف کرتا ہے کہ ممکن ہے کہ ایک تصور کی نظری نشو و نما میں بھی اس نشو و نما کا مستزکرہ تصور خود ہی اپنے وجود کی علت ہو، اور اس لیے بے شک استدلال کیا جاسکتا ہے کہ اس مفہوم میں تمام تفکرات اور ارادے پر وہاں لگتا ہے (حاشیہ)۔ دوسرے نقاط نظر سے یہ سوال بہت اہم ہے، لیکن میں یہاں اس کے خلاف جو کچھ احتجاج کر رہا ہوں وہ یہ مفروضہ ہے کہ شعور کی قیمت کا اندازہ کرتے ہوئے ہم پر لازم ہے کہ محض احساسی پہلو کی طرف توجہ کریں؛ نہ کہ ساتھ ہی شعور کے تفکری اور ارادی پہلو کی طرف بھی۔ یہی سادہ طور پر غیر متحمل ہو گا خواہ کسی مفہوم میں یہ صحیح ہو



ترک کر دیں۔ لیکن ان امور کو تسلیم کرنے کے باوجود صاف ظاہر ہے کہ ہم ارادے کی نیکی کی غیبت کو لذت کے محض ایک ذریعے کی حیثیت سے ترجیح نہیں دیتے۔ لذت کے نقطہ نظر سے کوئی وجہ سمجھیں نہیں آتی کہ کیوں اس خاص لذت کو غیر معمولی ترجیح دی جائے۔ اس قسم کی لذت کا یقین نہ تو استاداد سے پیدا ہوتا ہے اور نہ اشتداد سے۔ تجربے سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ نیک ضمیر کی لذتیں ہمیشہ اعلیٰ درجے کی فرحت بخش نہیں ہوتیں۔ اور بضمیری کے آلام اگر ان پر محض آلام کی حیثیت سے غور کیا جائے تو اکثر مثالوں میں کافی طور پر درگزر کے لائق معلوم ہوتے ہیں۔ ایک معمولی سی غلط کاری سے غالباً اکثر انسانوں کو اتنا غامیاں الم نہیں ہوتا جتنا کہ خود کو حماقت میں ڈالنے یا ایک فاشن اجتماع میں غلطی کا ارتکاب کرنے سے ہوتا ہے۔ اگر ہم بضمیری کے آلام کو محض ایک گھوڑا پین کے آلام کے ہم مرتبہ سمجھیں تو ہمیں ایک ایسی روش اختیار کرنے کی کوشش کرنی پڑتی ہے جس کی رو سے آخر الذکر کی طرح اول الذکر بھی درجہ ہو جائے۔ ہم نیک ضمیری کو جو اہیت دیتے ہیں اس کی توجیہ (عاشقانی اغلات) سے بالکل قطع نظر (خاص لذتی اسباب کی بنیاد نہیں ہو سکتی۔ ہم اس کو عقلی یا عیلتی قیمت سے خوبتر کہ جس کو اس حیثیت سے حاصل ہے کہ وہ لذت کا ایک ذریعہ ہے۔ اور خود ضمیر کی لذتیں بھی زندہ ضمیری کے کردار میں جس کا اندازہ اس کی خوش گواری سے نہیں ہوتا، قیمت کے شعور سے پیدا ہوتی یا ان پر ولالت کرتی ہیں۔

تجسس نے صداقت محسن وغیرہ کو آپ ہی اپنی غایت ہونے کے خلاف جو استدلال پیش کیے ہیں ان پر بھی میرے خیال میں اسی طرح بحث ہو سکتی ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ ہم ہمیشہ ارادہ کرتے نہیں رہتے۔ میں یہ استدلال کرنے پر مائل ہوں کہ وہ مگر ہم تو جو ایک مسئلہ سوچنے کی عقلی کوشش پر ولالت کرتی ہے اس توجہ سے محض درجے میں مختلف ہے جو کس وقت مقرر ہوتی ہے جب کہ میں جیسا کہ کم کہنے کے عادی ہوں انفعالی حیثیت سے اپنے افکار کی روا اور اس کی راہ کو قبول کرتا ہوں۔ (صلہ صدر) یہی انفعالی ارادے کے ایک متمیز انداز پر ولالت کرتی ہے۔ جو بعض وقت نہایت دشوار ہوتا ہے جس کو ایک شخص اس وقت دریافت کرتا ہے

بظاہر وہ ہمیشہ یہ فرض کرتا رہا ہے کہ ان غایات کو ان کی خوش گوارائی کا لحاظ کیے بغیر قیمت سے منسوب کرنا گویا ان پر ایسی چیزوں کی حیثیت سے قیمت لگانے کے مساوی ہے کہ وہ سرے سے شعور ہی سے خارج ہیں۔ بظاہر اس سے علا کوئی فرق نہیں آتا کہ آیا یہ کہا جائے کہ شعور میں بعض جسم لذت سے بالاتر ہیں یا یہ کہ بعض لذتیں بعضوں سے اعلیٰ تر ہیں تا وقتیکہ لذتی نغیات کو دوسرے طرز ادا کے لباس میں پوشیدہ طور پر داخل کرنے کی کوشش نہ کی جائے۔ تاہم اس بات کو اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے کہ ان کو فقط اعلیٰ لذت کی حیثیت سے ترجیح دینا حقیقت میں یہ کہنے کا محض ایک عام طریقہ ہے کہ حقیقی اخلاقی غایت میں لذت کے علاوہ اور اجزا بھی شامل ہیں۔ اس امر کو پہلی صورت میں ادا کرنے سے زیادہ سے زیادہ یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ لذت شعور کی کیفیت کا ایک جزو ہے جس میں غائی قیمت ہے۔ اور جب تک یہ امر تسلیم رہے کہ اس کی قیمت کا باعث محض لذت کی مقدار یا شدت نہیں ہے، اس سے انکار کرنے کی ضرورت نہیں پیدا ہوتی اور باوجود اس کے کہ اس کیفیت سے کچھ نہ کچھ لذت حاصل ہو سکتی ہے اس میں الم کا پہلو نسبتاً غالب رہتا ہے اور اس طرح وہ مجموعی طور پر بجائے لذت بخش ہونے کے الم زدہ ثابت ہوتا ہے۔

پروفیسر نیچوک جن مشکلات میں مبتلا ہے ان میں سے ایک اور مشکل بھی قابلِ غور ہے۔ اس استدلال کا کہ بعض دفعہ ہم ان لذات کو جو عام طور پر اعلیٰ درجے کی قدر رکھتے ہیں اونی درجے کی لذات پر ترجیح دیتے ہیں، لیکن اس بات پر غور کرنا ضروری نہیں سمجھتے کہ اول الذکر لذات آخر الذکر سے زیادہ شدید ہوتی ہیں، سوچ یہ جواب دیتا ہے کہ ان مثالوں میں ترجیح حقیقتہً موجودہ شعور کو نہیں دی جاتی بلکہ ان اثرات کو دی جاتی ہے جو آئندہ شعور پر مرتب ہوتے ہیں جن کی کم بیش وضاحت کے ساتھ پہلے ہی سے پیش بینی کی جا رہی ہے یا ذہنی شعور وجود کے معروضی تعلقات میں سے کسی ایسی چیز کو ترجیح دی جاتی ہے جو اس کے موجودہ شعور میں داخل نہیں ہے بلکہ لذت کو بے مشبہ بقید حاشیہ شعور کر دیتا ہے۔ جب کہ وہ ہو جانے کے خیال سے یہ کہنے کی کوشش کرنا ہے کہ وہ کسی خاص چیز کا خیال نہیں کر رہا ہے۔

۱۔ لیکن دیگر صفحات ذیل ص ۷۷ ؟

ایک شخص کے معروضی تعلقات کی بنا پر ترجیح دی جاتی ہے جس لذت کو ان تمام معروضی تعلقات کے علم سے یک لخت مجرور کیا جائے وہ اکثر ان خصوصیات سے متاثر ہوگی جو اس کو اعلیٰ مرتبے پر پہنچانے کے قابل ہوتی ہیں۔ کیونکہ وہ اکثر ان خط وخال سے محروم ہوگی جن کی وجہ سے عقل عملی اس کو ایک ذہنی عقل وجود کی مسرت کے لیے ادنیٰ لذتوں کے مقابلے میں بہت اعلیٰ قرار دیتی ہے۔ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ جو شخص لذت سے لطف اندوز ہو رہا ہے اس کے شعور میں ہمیشہ لذتوں کے معروضی تعلقات کا، اور ان سے مسرت حاصل کرنے والی ذات کی حقیقت سے خود اپنے نفس کا علم ایک حد تک ضرور ہوتا ہے۔ اور چونکہ وہ لذت کے علاوہ اور چیزوں کا بھی خواہشمند ہوتا ہے، اور اس امر کا بھی قائل ہوتا ہے کہ ایسے ہی اور معروضات کی خواہش اس کے حق میں صائب اور معقول ہے، اس لیے ناممکن ہے کہ وہ اپنے اور دوسرے انسانوں کے لیے مختلف قسم کے شعور کی داخلی موزونیت پر غور کرتے ہوئے ان کو شمار سے خارج کر دے۔ ان معروضی تعلقات کے علم کی وجہ سے انسان کے حق میں لذت کی نوعیت ہی بدل جاتی ہے، اور اگر اس کی مقدار برقرار رہے بھی تو اس کی قیمت میں فرق آجاتا ہے۔ اگر کوئی شخص ظالمانہ نشاط سے لذت حاصل کرے تو وہ اس صورت میں کافی بے ضرر ہوگی جب کہ اس کو اس علم سے مجرور کیا جائے کہ وہ ایک ہم جنس کو مصیبت اور ذیت پہنچا کر حاصل کی گئی ہے۔ جیسی لذت کو اعلیٰ معاشرے یا ذہنی لذت کے مقابلے میں برائیا دنی نہیں قرار دیا جاسکتا تا وقتیکہ یہ نہ معلوم ہو کہ جو شخص اس سے مسرت اندوز ہو رہا ہے وہ بھی معاشرے کا ایک رکن ہے اور ذہنی فعلیتوں کا اہل۔ انسان اپنے اہل و عیال کی محبت یا اس سے حاصل ہونے والی لذات کو جو قیمت عطا کرتا ہے اس کی توجیہ ان معروضی تعلقات کے علم کے قطع نظر ناممکن ہے جو شادی بیاہ کرنے یا ماں باپ بننے میں مغیر ہیں۔ یہ سوال کہ ایک انسان کا دیگر غائی، ان معروضی تعلقات کے علم کے قطع نظر جو اس کے اور عالم خارجی اور عوام نوع انسان کے درمیان قائم ہیں کیا ہے حقیقت میں اس سوال کے

مراد ہے کہ اگر وہ ایک حیوان محض ہو تو اس کا خیر کیا ہوتا۔  
 باوجود اس اعتراف کے کہ ذاتی لذت پر فضیلت کو ترجیح دینا مقبولیت پر  
 مبنی ہے، ہجوک فضیلت کو اپنی آپ غایت تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں ہے۔  
 اس کی زیادہ تر وجہ بظاہر اس مفروضے پر مبنی معلوم ہوتی ہے جس کا واضح طور پر  
 اعتراف نہیں کیا گیا ہے کہ شعور میں بجز احساس کے کوئی اجزاء موجود نہیں ہیں؛  
 یا کم سے کم یہ کہ ان اجزاء کو انتہائی قیمت نہیں حاصل ہو سکتی۔ اور یہ ثابت کرنا ممکن ہے  
 کہ آخر الذکر دعویٰ صداقت سے خالی ہے۔ ہم صرف اتنا دریافت کر سکتے ہیں کہ  
 آیا شعور اخلاق کی تحلیل سے حقیقت میں یہی منکشف ہوتا ہے۔ یا اگر ہمیں یہ کہنے میں  
 تامل نہ ہو کہ انتہائی قیمت ہمیشہ احساس ہی کو حاصل ہے تو جن احساسات کو ہم اس  
 قیمت سے منسوب کرتے ہیں کیا وہ بعض ارادوں اور بعض افکار سے ناقابل انفکاک  
 نہیں ہیں؟ کیا ہم ایک صحیح ارادے یا اس کے ساتھ پیدا ہونے والے  
 جذبات کو خوش گوار احساس کے مقابلے میں، بشرطیکہ اس کو محض ایک خوش گوار  
 احساس کی حیثیت حاصل رہے، اعلیٰ تر قیمت سے منسوب نہیں کیا کرتے؟  
 جہاں تک ممکن تھا ایک عقلی اور لذتی افادیت کی مشکلات بڑھانے میں  
 ہم نے کوئی دقیقہ نہیں اٹھا رکھا۔ اس کے باوجود اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ  
 اس مسئلے پر ضروری عدم یکسانیت کا الزام نہیں قائم ہو سکتا جب اس اعتراف  
 سے اس کی ترمیم ہو جائے کہ انسانیت خلاف عقل ہے (لذتی اسباب  
 کی بنا پر) اس شخص سے خلاف کوئی بات نہیں کہی جاسکتی جو غیر مقبول ہی رہنا پسند  
 کرے۔ یہ نظریہ عدم یکسانیت کا شکار نہیں ہوا ہے، بلکہ اس نظریے کی رو سے  
 عقل کا طرز عمل لازماً خود اختیاری اور ناقابل فہم ہو جاتا ہے۔ ہجوک کے  
 نیک انسان کا موقف کم سے کم اس وقت جب کہ اس کا دماغ فلسفے سے روشن  
 ہو چکا ہو ٹھیک۔ یہ ہو گا کہ میں جانتا ہوں کہ میرے حق میں مقبول یہی ہے کہ اپنے  
 پڑوسی کے خیر کو ترجیح دوں۔ لیکن اس ترجیح میں ذاتی طور پر کوئی چیز خواہش کے  
 قابل یا جمیل یا شریف یا بجائے خود تصرف کے لائق نہیں ہے۔ فرض تو فرض ہے  
 لیکن خیر نہیں ہے۔ فرض مقبول ہے لیکن لذت بہتر ہے۔ ایک بے عقل انسان

اپنے لیے خود غرضی سے جو کچھ کر سکتا ہے وہ ذاتی طور پر اس سے بہتر ہوتا ہے جو ایک نیک انسان عقل کے باطنی حکم کے مطابق عمل کر کے حاصل کرتا ہے۔ اور جہاں فرض اور غرض کے تصادم سے ان میں ایک طبع وسیع ہو جائے وہاں ہم کو دنیاوی مفروضوں کی مدد سے عبور کرنے کی کوشش کرتے ہیں لیکن اس صورت میں تجوگ کی عقل کا دعویٰ زیادہ واضح اور قابل فہم نہیں رہتا۔ اگر عقل کائنات کی بنیاد میں نمودار ہوتے ہوئے واقعی ایک بڑے انسان سے یہ کہے کہ افسوس ہے کہ میں تمہارے شایان شان خود غرضی کو جیسا کہ چاہیے سرفراز نہیں کر سکتی۔ مجھے تمہارے علاوہ دوسروں کا بھی خیال رکھنا ہے۔ اور ان کے مفاد کے پیش نظر میں زندگی کے ایک ایسے طریق اور ارادے کی ایک ایسی روش کی پاداش میں سزا دینے پر مجبور ہوں جس کا ایک بہتر اور زیادہ منظم کائنات میں اچھا صلہ عطا کرتے مجھے بے حد سرت ہوئی تو اب اس کے متعلق مزید کچھ کہنے کی گنجائش نہیں ہے لیکن جس کائنات کی بنیاد میں اسی قسم کے اصول کے مطابق ہوئی ہو کیا وہ حقیقت میں عملاً عقلی کائنات ہوگی؟ اس امر کے ثبوت کے لیے کہ لذت زندگی کی حقیقی غایت نہیں ہے ایک آخری چارہ کار یہی رہ جاتا ہے کہ انسان اس کے متعلق اپنے اور غیروں کے اخلاقی شعور سے شہادت حاصل کرے جہاں تک کہ اقوال و افعال سے اس کا انکشاف ممکن ہو۔ پروفیسر تجوگ اس بات کا اعتراف کرتے ہوئے کہ ایک مخلوط غایت کی اساس پر اپنے فضیلت میں سعادت کو شامل کر لینے سے ایک ہم ساز نظام قائم ہو سکتا ہے کہتا ہے کہ: میں اس بات کی ایک قطعی و جوش کر سکتا ہوں کہ میں اپنی ذات سے اس کو قبول نہیں منظر کر سکتا یعنی اگر ایک کلی نقطہ نظر سے فضیلت اور مسرت کو ایک ہی مفروضے کے دو تقادلات کی صورت میں پیش کیا جائے تو میں بے شبہ اخلاقی لحاظ سے آخر الذکر کو ترجیح دوں گا۔ نوع انسان کو موجودہ سے زیادہ ذہنی اخلاق بنانے کی کوشش کو میں صائب نہیں مہار دے سکتا اگر مجھے پہلے ہی سے صاف طور پر معلوم ہو جائے کہ اس سے ان کی سعادت کم ہو جائے گی۔ مجھ پر واجب ہے کہ میری اپنی آئندہ ذاتی فضیلت کے متعلق بھی یہی طرز عمل اختیار کروں اور یہ مہار دے کر لوں کہ جو نتائج سعادت عمار میں نمود

ہوتے ہیں انہیں کا یہ بھی ایک متبادل ہے اس قول کا ناقد زیادہ سے زیادہ یہی کر سکتا ہے کہ قاری سے دریافت کرے کہ وہ اس کو کس حیثیت سے قبول کرے گا؟ آیا خود اپنے اخلاقی شعور کی صحیح ترجمانی کی حیثیت سے یا ہنری جوگ کی ترجمانی کی حیثیت سے۔

اس سوال سے کہ آیا افراد یا معاشرے کی فضیلت کبھی مساوات عامہ کے خلاف بھی ہوتی ہے یا نہیں ابھی ہم کو کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس وقت تک میری بحث صرف اسی حد تک رہی ہے کہ: حقیقت میں یہ حکم کہ میرے حق میں صاحب یہی ہے کہ دوسروں کی مساوات کا ذریعہ بنوں، عملاً اس حکم سے غیر متفق ہے کہ بجائے اس کے کہ اپنی مساوات کی خاطر دوسروں کو نقصان پہنچاؤں بہتر تو یہ ہے کہ انہیں کی مساوات کا باعث بنوں؛ مجھے مقدم الذکر کے خالص منطقی امکان کا اعتراف ہے لیکن موخر الذکر سے انکار۔ اور اس بنا پر میں باور کرتا ہوں کہ اخلاقیات کے معقول ہونے کا محض خیالی اقرار اکثر مرتبہ یا تو بہت اذہان میں عملی اثر پیدا کر دے گا یا بالکل ہی اثر نہ پیدا کر سکے گا بجز اس صورت کے جب کہ اس کی داخلی بھٹی کو سمجھ جائے جس کے ساتھ وہ عملاً وابستہ ہے عقل کو یہ تسلیم کرتے ہوئے بس وہ پس ہوتا ہے کہ آیا عقلیت کبھی بری چیز بھی ہو سکتی ہے یا کبھی ہم اس سے بے نیاز نہ ہو سکتے ہیں موت کے بعد صلہ پائے کا خیال خواہ وہ کتنا ہی قوی کیوں نہ ہو عقل اور تکوین اشیاء میں نفوذ نہیں پیدا کر سکتا جس میں عقل یہ حکم لگانے پر مجبور ہو کہ کردار کی اقسام نتائج کی بنا پر بری سمجھی جاتی ہیں ورنہ وہ بجا ہے خود بہت نیک ہیں جن جذبات کی بدولت ہم نیک کرداری یا بد کرداری حتمی صفتوں میں غور کرتے ہیں وہ پرمردہ اور عقل ہوتا ہے ہیں اگر ہمیں ایک مرتبہ ہی اس امر کی ترغیب ہو کہ بھلے اور بھلے آدمی میں کوئی فرق

لے رسالہ ( Mind ) نمبر ۱۳۲۰ء ص ۱۱۱ پر غور طلب ہے کہ جو کہ یہ سمجھنے سے بچتا ہے کہ وہ اپنی ذاتی لذت کے لیے اپنی فضیلت کو تسربان کر دے گا بشرطیکہ وہ اس میں دوسروں کی لذت کو نقصان پہنچائے بغیر کامیاب ہو سکے۔ آیا غیر انسانی ( Benevolence ) کبھی اس کی ضرورت محسوس کرے گی کہ فضیلت کی خاطر مساوات کی قربانی کی جائے ایک ایسا مسئلہ ہے جن پر میں نے دوسری کتاب کے صفحہ ۲۴ پر بحث کی ہے۔

نہیں ہے بجز اس ترتیب کے اتفاقی امتیاح کے جو ایک فرد اور دوسرے افراد کی اغراض میں داخل ہے۔ اگر تم عام نوع انسان کو یقین دلا سکو کہ تمہاری نفس (Thrasymachus) فضیلت کو لازمی اور بنیادی طور پر صرف دوسرے شخص کا خیر قرار دینے میں حق بجانب تھا تو تم ان کو اس بات کا بھی یقین دلا سکتے ہو کہ اس کا وجود درواج پر منحصر ہے نہ کہ فطرت پر (Dionysius οὐ φύσει) یعنی منحصر الفاظ میں وہ ایک دھوکا ہے نہ کہ حقیقت اور نیکوئی کی داخلی قیمت کے عین پر وہ دنیاوی عقائد بھی منحصر ہیں جو اس پر قائم ہیں۔

## ۴

اس نوبت پر یہ غور کرنا چاہیے کہ ہمیں یہ بحث کس نقطے پر پہنچاتی ہے۔ جن خیالات نے اس بات میں ہماری رہ نمائی کی تھی کہ اپنے بہو پر دوسروں کے بہو کو ترجیح دینا عقل پر مبنی ہے وہی ہیں اس خیال پر بھی مجبور کرتے ہیں کہ خود اپنے ذاتی بہو کو ترجیح دینا بھی بجائے خود بہتر ہے حقیقت میں ہم نے (کانٹ کی طرح) فضیلت اور سعادت کو بظاہر دو عقلی غایات کی حیثیت سے تسلیم کیا ہے۔ آخر الذکر کو اسی حد تک انسان کے حقیقی بہو کا ایک جزو قرار دیا جاتا ہے جس حد تک کہ اس سے فضیلت کا تقابلی برقرار رہ سکے۔ اس اصول کے متعلق واقعی پر فیس جو کہ اور دوسروں نے یا غرض پیدا کیا ہے کہ کس اقرار سے دو غیر متجانس اور بے نسبت غایات یعنی فضیلت اور مسرت کا اقرار لازم آتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہو گا کہ ہم جس بنا پر مجبور ہوئے تھے کہ فضیلت کو حقیقی تسلیم کریں اسی بنا پر یہ بھی اصرار کرنے پر مجبور ہیں کہ قیمت کے اعتبار سے یہ غایت لذت سے بہت اعلیٰ ہے عقل کہتی ہے کہ خیر عامہ بھی ایک غایت ہے جس کا حصول تمام انسانی افعال پر لازم ہے اور وہ ارادہ عقل کی کسی ایسی کیفیت کو خیر نہیں قرار دے سکتی جو اس غایت کی طرف راجح نہ ہو۔ اور جو ارادہ صواب کے انتخاب کو لذت کے مقابلے میں زیادہ قیمتی نہ سمجھے

وہ غایت کی طرف راجح نہ ہو گا۔ جو شخص اس مفروضے پر کاربند ہو کہ اس کی ذاتی فضیلت اور لذت نفس و دونوں میں اصلاً مساوی قیمت ہے وہ حقیقت میں بخیر کار نہیں ہے۔ اور اس بنا پر یہ مفروضہ بھی داخلی تناقض سے خالی نہیں ہے۔ اور یہ اصول کہ جو ارادہ خیر کی طرف رہ نالی کرے وہ فاعل کی ذاتی لذت کے مقابلے میں زیادہ قیمتی ہے ہیں اس بات کے لیے بالکل مجبور کر دیتا ہے کہ دوسروں کی لذت کو صرف اسی حد تک بالذات قیمتی سمجھیں جس حد تک کہ ان کی خوشگوار پر خیر کو ترجیح حاصل ہو۔ بالفاظ دیگر لذت کو صرف اسی حد تک بجائے خود قیمتی قرار دیا جاسکتا ہے جس حد تک کہ وہ اخلاق کے مطابق ہو۔ بے شبہ یہ شہادت ہے، یعنی ان دونوں غایات میں تناقض مطلق اور دونوں کو ایک ہم آہنگ کل میں مربوط کرنے کا عدم امکان جس سے ان دونوں کا مشہد یہ تقابل باقی نہ رہتا (جہاں تک کہ تمام لذات ایک ہی سطح پر رکھی جائیں اور فضیلت مجبور ہو کہ ان میں ترجیح و تبدیل کیے بغیر خارج ہی سے ان کو محدود کر دے) اس شبہ کی ایک وجہ ہو سکتا ہے کہ ان اجزاء تک ہماری نظر کی کافی اور مکمل رسائی اب تک نہیں ہو سکی جو 'خیر مطلق' میں داخل ہیں۔ لیکن اس صورت میں علی الاطلاق کوئی منطقی تناقض نہیں ہے۔ اس پر یہ الزام نہیں لگایا جاسکتا کہ یہ دو غایات یا ایک ہی غایت کے دو اجزاء بے نسبت، ہیں۔

اب عملی حیثیت سے اس اصول کا شمول (یعنی اس کا کہ فضیلت کو خیر کا ایک جزو اور ایک غالب جزو قرار دیا جائے) اخلاق کے معیار کی نسبت ہمارے خیال کو عام مسلمہ تصورات اخلاق سے ہم آہنگ کرنے اور عام مفہوم کے مطابق افادیت کی بعض زیادہ نمایاں مشکلات کو دور کرنے میں خود بہ خود گراں قدر خدمت انجام دے سکے گا۔ کیونکہ (۱) افادیت اور معمولی غیر مفصلاتی شعور اخلاق کے احکام میں سب سے نمایاں عدم مطابقت یہ ہے کہ اول الذکر کو اس بات سے انکار ہے کہ فضیلت میں ذاتی نکتہ ہے۔ (۲) غایت کے تخیل میں فضیلت کا شمول (جس سے ہم فی الحال عقلی خیر طلبی مراد لیتے ہیں) ہمیں اس بات کا موقع دیتا ہے کہ لحد لذت بحیثیت مجموعی کے احاطے کی خواہش کے مفہوم میں، جس سے ایک شخص کی ذاتی لذت اپنے تناسب کے لحاظ سے خارج نہیں ہے۔



ان لذات کے غیر متدل نشا ماکو بھی اس سے خارج کر دیں جن کو ہم حقیقی خیر تسلیم کرتے ہیں۔ اور ان کو بھی جو خیر خواہی کے تفوق سے کوئی مطابقت نہیں رکھتے، اور جن کو ہم لذات بے رحمی (cruelty) کہیں گے۔ ہم ان کے 'غیر مالِ عبادت' نتائج کے اثرات کی وجہ سے ان کو نہ صرف نامعلوم کرتے ہیں بلکہ ان کو ذاتی قیمت سے مٹوایا برآسمیتے ہیں کیونکہ وہ اس امر پر دلالت کرتے ہیں کہ ان کو خیر سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اور ہم اس شخص کو مرد و ٹھیکر مٹاتے ہیں جو اپنی رضامندی سے ان سے لطف اٹھائے۔ اگرچہ وہ اتفاق سے (جیسا کہ روین اٹھاڑوں میں ہوتا تھا جن میں دونوں مبارز مرزا یا فتنہ فوج ہوتے تھے) ان سے اس طرح لطف اٹھا رہا ہو کہ عام آدمی کے منافی نہ ہو۔ (۳) ہم ان لذات کو اعلیٰ ذاتی قیمت سے منسوب کرتے ہیں جن میں حقیقی خیر طلبی کے اجزائیں ہوں اور ان کو ذاتی فضیلت کے ادنیٰ درجے سے منسوب کرتے ہیں جو واقعی خیر عامہ کی طرف مائل ہوں، اگرچہ خیر عامہ اس شخص کے محک کا کوئی جزو نہ ہو جو ان سے لطف اندوز ہو رہا ہے۔ ہمارے لیے ضروری ہے کہ پہلے عنوان میں خیر طلبی کی حقیقی لذات یا شخصی الفت کو شامل کر لیا جائے، بلکہ ایک معمولی حد تک دوستی اور مٹناری کی لذات بھی شامل کر لی جائیں جس حد تک کریہ دوسروں کی بے غرضی خیر سگانی پر دلالت کریں۔ دوسرے عنوان میں لذات عالی توقی (ambition) یا کسی مسابقت (emulation) اور تمام جمالیاتی اور

ذہنی لذتوں کو داخل کر لینا چاہیے۔ اس طرح غالباً ان لذات کی ترجیح کو جائز ثابت کرنا فی الجملہ ممکن ہو گا جن کو عام طور پر اعلیٰ لذات کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اور یہ ترجیح معمولی شعور اخلاق کا ایک نہایت واضح جزو ہے۔ کیونکہ یہ با موعوم تسلیم کیا جاتا ہے کہ انجام کار معاشری اور ذہنی لذات کا ذوق بالواسطہ اجتماعی نتائج کے حق میں زیادہ سودمند ہے بہ نسبت خاص نفس پرستی یا غیر ذہنی تفریح کے۔ یہاں تک تو ہم نے فضیلت کی ترجمانی کی ہے اس حیثیت سے کہ اس میں بجز خیر طلبی، یا خیر طلبی اور (اس کے ماتحت) دانشمندی کے کوئی چیز شامل نہیں ہے۔ ہم نے ایک لذت کے مقابلے میں دوسری لذت کو اعلیٰ اخلاقی قیمت سے منسوب کرنے کا کوئی اصول تسلیم نہیں کیا ہے، بجز

اس کے اس راست یا بالواسطہ اثر کے جو دوسروں کی لذت پر مرتب ہوتا ہے۔ اب اس بات کے دریافت کا موقع آیا ہے کہ آیا یہ متحدہ حیثیت میں شعور اخلاق کے حکم کے مطابق ہے یا نہیں شعور میں ایسا کوئی جزو نہیں ہے جس کو ہم سوچ سمجھ کر داخلی قیمت سے منسوب کریں بجز (۱) لذت بمعنی سادہ غیر طلبی کے اور (۲) ایسی لذت کے جس پر مفید اجتماعی لذات کو تفوق حاصل ہے کیا ایک وجود عقلی کے غیر برترین کے متعلق ہمارا تخیل صرف انہیں دو اجزاء تک محدود ہے؟ اگر (تصادف کی صورت میں) اس کا ارادہ عقل طور پر اپنی لذت پر دوسروں کی لذت کو ترجیح دیتا ہے اور جتنی لذت ممکن ہے اس سے مستمتع ہوتا ہے تو کیا ہم یہ کہیں کہ ایک انسان کو وہ سب کچھ میسر ہے جس کا وہ بجا طور پر خواہاں ہے؟ ایک سیدھی سادی جماعت جس کو مادی فزادائی کے ساتھ انتہا درجے کی مصومانہ سیر و تفریح کا موقع بھی حاصل ہو، اور جو نہایت گہری اور نہایت عالم گیر محبت کے مطابق زندگی بسر کرے (مثلاً بعض نائیت مورادی پادریوں کی نوآبادی والی زندگی) خواہ وہ کتنی ہی جمیل زندگی کیوں نہ ہو کیا حیات انسانی کی نسبت ہمارے اعلیٰ ترین نصب العین کے تحقق کمال کا باعث ہوتی ہے؟ اگر کوئی جماعت جو قطع نظر ابتدائی مدارس کے ادنیٰ امتیاز تعلیم کے، جس کی فضیلت اور خوش وقتی کے لیے قطعی ضرورت ہے تمام علوم و فنون، علم و فضل اور ہر قسم کی ترقی و تربیت ذہنی سے محروم ہو اس قابل ہے کہ ہمارے نصب العین کو متحقق کر سکے؟ اگر یہ یقینی ہو (جو کسی حال میں انتہا پسندانہ مفروضہ نہیں ہے) کہ جو جماعتیں اس شال سے قریب ترین ہیں وہ ان جماعتوں کے مقابلے میں بیش از شال کا اعلیٰ اوسط حاصل کر چکی ہیں جو زیادہ بلند خیال ہیں تو کیا ہم اس بنا پر نظری (obscurantist) مسلک کو رد کر سکتے ہیں اور کتب خانوں اور تصویر خانوں کو نذر آتش کر دیں اور علم و فنون کی ان تمام خواہشوں کو بر باد کر دیں جو اس سیار سے بلند تر ہوں؟ کیا ہم اس کو پسند نہیں کرتے کہ ان خواہشوں کی ضرورت پھیل ہوئی جاسیے اور یہ کہ ان کی تکمیل میں (بلکہ خواہشوں کی تکمیل کی کوشش میں جس میں ہر جزوی شے کے ساتھ اضافہ ہوتا جاتا ہے)، حقیقی انسانی خیر کا ایک بڑا جزو اور اس کی شرافت و قیمت کا ایک بہت بڑا سرچشمہ پنہاں ہے؟ اور کیا اس نوعیت کا یقین اس انتہا درجہ مبہم تخمینے پر مبنی ہو سکتا ہے

کہ جلد تیس اس نوعیت کی جدوجہد سے حاصل ہوتی ہیں یا جن کا احساس دوسروں میں پیدا کر دیا جاتا ہے وہ اس صورت میں غیر متغیر طور پر زیادہ شدید ہوں گی جب کہ ان کے ساتھ آنے والے الم کے ترقی پذیر تاثر کی رعایت رکھی جائے نسبت ان لذات کے جو معاشرہ کی اخلاق کی فعلیتوں کے مطابق زیادہ حیوانی تشفیوں کی صحت بخش اور معتدل جدوجہد سے قابل حصول ہو؟ کیا ہم سچ جج اس بات کے لیے تیار ہو جائیں کہ ایک ایسے علم مثلاً خالص ریاضیات کی تحصیل کو جسکی نسبت یہ بتایا جاسکے کہ زیادہ فوری اور نمایاں افادے کے دیگر علوم فنون کے مقابلے میں کم تر مسرت بخش ہے مرد و مٹھرائیں؟ ان تمام سوالات کا جواب میں صرف یہی دے سکتا ہوں کہ نہیں۔ آخری غایات کے مسائل پر استدلال کرنا ناممکن ہے۔ مجھ سے صرف اتنا ہو سکتا ہے کہ عقلی افادیت کے نظام میں ان تربیات کا پتہ چلاؤں جن کے لیے ہم اس صورت میں مجبور ہو جاتے ہیں جب کہ فضیلت اور سعادت کے ہوا اور غایات بھی تسلیم کر لی جائیں جن سے ہم اس وقت سے بچنے ہوئے تھے جب سے ہم نے فضیلت اور سعادت کو ایک ہی چیز سمجھ رکھا تھا اور جو آخری غایت کی نسبت ہمارے تخیل میں زیادہ اہم جڑ ہے۔ ہم جس رائے پر پہنچ سکے ہیں اس کو اختصار کے ساتھ ذیل میں پیش کیا جاتا ہے۔ انسان کی روح ایک تثلیث ہے شعور میں تین اجزاء یا اہلو یا قابل امتیاز فعلیتیں ہیں۔ یعنی فکر احساس اور ارادہ یا (زیادہ عام اصطلاح میں) مطلب، اور اگر ان میں سے کسی ایک کو دوسروں سے بالکل جدا کر لیا جائے تو وہ ناقابل تصور ہو جاتا ہے۔ عقل، احساس اور ارادے کی ایک اچھی کیفیت ہوتی ہے اور ایک بری۔ اچھا فی ان تینوں کی ایک خاص کیفیت پر مشتمل ہوتی ہے لیکن ہے کہ عام اعتبار سے یہ درست ہو کہ اگر فلکیا ارادہ خیر کو دوسرے دو اجزاء سے جدا کر لیا جائے تو ہم اس کی کوئی قیمت دریافت نہیں کر سکتے تھے لیکن مجرذ لذت میں ہیں اس قسم کی قیمت حاصل ہوتی ہے۔ اسی

مفروضے پر لذتیت کی بنیاد قائم ہے۔ اور شاید اس مفروضے کو تسلیم کر لیا جائے، خواہ ہم ان اثباتات کو قبول کرنے سے انکار ہی کیوں نہ کریں جو اس پر مبنی ہوں بشرطیکہ ہم لذت مطلقہ کو حال معنی قرار دیں۔ لیکن اکثر مرتبہ اس بات کو بھلا دیا جاتا ہے کہ بغیر مافیہ کے لذت بے معنی ہے اور یہ مافیہ جو حالت شعور کی خوشی کو آری یا ناگواری کا باعث ہوتا ہے کم از کم ذہنی عقلی ہستیوں میں شعور کے دوسرے پہلوؤں پر منحصر ہے۔ بے شبہ یہ ممکن ہے کہ تجربے کی کوشش سے صرف ہمارے لذت بخش احساسات کی شدت کو پیش نظر رکھا جائے بغیر اس کے کہ ان کے مافیہ کا خیال پیدا ہوا اور پھر ان کی قیمت کو اس شدت پر منحصر قرار دیا جائے لیکن اس بات کو تسلیم کرنے کی کوئی وجہ موجود نہیں ہے کہ ہم واقعی ایسا کرتے ہیں یا یہ کہ جس ایسا کرنا چاہیے شعور کی کسی کیفیت کی انتہائی قیمت کا اندازہ کرتے وقت ہم اس کے مافیہ کا بھی خیال کرتے ہیں جیسے خواہ وہ خواہش اور ارادے کی کیفیت ہو یا معنی کی نیز احساس کی ہو یا اس کے مافیہ اور اس کی شدت کی بعض دفعہ ہماری رائے میں شعور کی ایک کم خوش گوار کیفیت بنسبت زیادہ خوش گوار حالت کے زیادہ قیمتی ہوتی ہے کیونکہ وہ اعلیٰ تر ذہنی استعدادات کی فعلیت پر دلالت کرتی ہے یا خیر برتری کی طرف ارادے کی رہنمائی پر۔ اس میں شک نہیں کہ بعض دفعہ ہماری فطرت کے مختلف اجزاء کو جو مشترک احساس اور ارادے کی تخلیق کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں ایک ہی طریق عمل سے مساوی تشفی حاصل نہیں ہو سکتی۔ اور جس صورت میں ایک ایسی راہ عمل اختیار کرنی پڑتی ہے جو ہماری فطرت کے کسی ایک جزو کے حق میں قابل تشفی ہو اور پھر وہ دوسرے کی تشفی کا بھی باعث ہو سکے۔ لیکن انسان کے غائی خیر میں تمہوں کی تشفی شامل ہوگی۔ ان خبیر (goods) کا جو ہماری فطرت کے ان اجزاء کے ساتھ سب سے زیادہ وابستہ ہیں آپس میں ایک دوسرے سے کیا ربط ہے اس پر ہم اگلے صفحات میں ایک عام حیثیت سے غور کریں گے لیکن یہاں اتنا بتا دینا کافی ہے کہ ہم نیک ارادے کی انتہائی

---

لے اس امر کو بری طرح تسلیم کیا جائے گا کہ ان میں سے کوئی بھی دوسرے سے مکملہ مجرور حقیقی معنوں میں قائم نہیں رہ سکتا۔ مثلاً نیک ارادے میں کسی قدر خوش گوار احساس اور کسی قدر علم کا شامل ہونا لازمی ہے۔

قیمت کو تسلیم کر چکے ہیں۔ یعنی اس غیر میں ارادے کے دخل کو جس کو مشہور اخلاق عام نوجوان انسان کے غیر کی حیثیت سے تسلیم کرتی ہے اور یہ کہ ہم اخلاقی حیثیت سے بعض خوش گوار احساس پر ذہنی فعلیتوں کی عملی قدر قیمت کو تسلیم کرتے ہیں۔ حالانکہ خوشی گوار احساس کے بعض حالات کی بعض پر نفوق کی وجہ یہ ہے کہ وہ دوسروں کے مقابلے میں زیادہ تر فطرت کے وداعی ترازو میں نیک ارادے کی فعلیت یا عقل یا دونوں کی فعلیت کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں۔

## ۵

اگر ہم اپنی فطرت کے مختلف اجزاء یا عناصر یا فعلیتوں کے ربط پر تفصیلی نظر ڈالیں تو جو جس پر ہم ابھی بحث کر رہے تھے تو نفسیاتی مباحث کے متعدد دشوار اور اہم امور میں سمجھ جائیں گے۔ میں اس نوعیت کے نفسیاتی مسائل سے اس کتاب میں گریز کرنا چاہتا ہوں جہاں تک کہ ان کا عمل اخلاقیاتی اعتراضات یا مضامین کے لیے براہ راست اور بلا واسطہ ضروری نہ ہو لیکن میں چونکہ ان سے اس وقت کام لے رہا ہوں اس لیے ان کے متعلق چند الفاظ کا اضافہ کر دیا جاتا ہے۔ میں ان نفسیاتی کے عام مسلک کو اختیار نہیں کروں گا جو احساس کو محض لذت اور اطمینان کے مساوی قرار دیتے ہیں۔ بظاہر یہ طریقہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ لذت کو اس کے مافیہ سے مجرد کر لیا گیا ہے حالانکہ جب ہم احساس سے بحث کرتے ہیں تو حقیقت میں ہمارا مقصد یہ نہیں ہوتا، جس کے اس خیال کو تقویت پہنچتی ہے کہ ہم اپنے شعور کے مافیہ کے قطع نظر اس کی لذتی (hedonistic) شدت کے سوا کسی چیز میں دلچسپی نہیں لیتے۔ مگر یا عقل سے میری مراد صرف ایک مدلل فکر ہے جس سے خارج کار امت اور ایک ہوتا ہے بلکہ ہمارے شعور کا وہ مجموعی ذہنی پہلو بھی جس میں ہر قسم کے وقوف کو مثالی سمجھتا ہوں۔ میرے خیال میں خواہش ہماری فطرت کا طلبی پہلو ہے، اگرچہ اس میں اس کا ذہنی اور جسمی پہلو بھی مضمر ہے جس سے وہ الگ ہو کر قائم نہیں رہ سکتا۔ ہمیں ایک حد تک اپنی خواہش کی چیز کا علم ہونا ضروری ہے۔ اور خود خواہش ہی ایک

قسم کی کیفیت احساس ہے اگرچہ وہ اس کے علاوہ بھی کچھ ہے۔ جذب محض ایک قسم کی حیثیت کا نام ہے لیکن یہ لفظ عموماً اور حقیقتہً حیثیت کے ان حالات کے لیے مخصوص ہے جو احساسات جسمانی پر مشتمل نہیں ہیں اور نہ ان سے پیدا ہوتے ہیں۔ بلکہ وہ ان تصورات اور اعلیٰ خواہشوں کے وجود پر دلالت کرتے ہیں جو نصب العین مفاد کی طرف راجع ہیں۔ ظاہر ہے کہ ان امتیازات سے ہمارا مقصد یہ ہے کہ شعور کے پہلوؤں سے بحث کی جائے نہ کہ متمايز اور قابل انفکاک اشیاء یا واقعات یا حالات سے بعض مثالوں میں ان کا فرق صاف طور پر واضح ہوتا ہے اور اس قابل ہوتا ہے کہ ان کی آسان سی تجزیہ سے ہماری فکریں ایک باریک فرق قائم ہو جائے۔ لیکن بعض مثالوں میں وہ ہوتے تو بالکل ایک ہی ہیں مگر ان میں اختلاف اس لیے نظر آتا ہے کہ وہ مختلف زاویوں سے دیکھے جاتے ہیں۔ مثلاً ایک ریاضیاتی دماغ کو ریاضی اعمال سے جو خوش گوار می محسوس ہوتی ہے اور ایک غیر ریاضیاتی دماغ کو ان اعمال سے جو ناگوار می محسوس ہوتی ہے ان میں فرق قائم کرتے ہوئے کہیں کوئی دشوار می پیش نہیں آتی۔ اس کے برخلاف اگر ایک شخص یا موضوع اور اس کے معروض کے مسلمہ ربط پر غور کیا جائے تو رنگ کے سادہ ادراک کو ایک ذہنی فعالیت قرار دیا جائے گا اور اگر اس پر موضوع کی محض ایک حالت کی حیثیت سے غور کیا جائے یا معروض میں اس شخص کی دلچسپی کے نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو اس کو حیثیت کی ایک حالت قرار دیا جائے گا۔ اس طرح ہم ایک ہی خواہش پر یا تو موضوع کی محض ایک خاص حالت کی حیثیت سے غور کر سکتے ہیں یا حیثیت کے اعتبار سے یا اس حیثیت سے کہ وہ ایک غایت کے ذہنی تصور پر دلالت کرتی ہے یا یہ کہ وہ طلبی فعالیت ہے جو اس غایت کے تحقق کا باعث ہوتی ہے۔ علاوہ اس کے اخلاقیاتی تحقیقات کو ممکن بنانے کے لیے اس امر کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی کہ شعور کے ان اساسی پہلوؤں کے فرق اور ان کے باہم ایک دوسرے پر منحصر ہونے کی مثال پیش کی جائے۔ یہاں صرف اس امر پر زور دیا جاسکتا ہے کہ شعور میں جس قیمت کو تسلیم کرتے ہیں اگر اس کے پہلوؤں کو ایک دوسرے سے بالکل الگ کر دیا جائے تو وہ کسی ایک پہلو پر منحصر نہیں ہوتی جتنی کہ ایک انتہا پسند لذتی بھی لذت کے تصور کو اس صورت میں واضح معنی سے

منسوب نہیں کر سکتا جب کہ لذت کو اس وقت سے منقطع کر دیا جائے کہ خوش گواری ایک شخص کو محسوس ہو رہی ہے یا ایک چیز سے محسوس ہو رہی ہے۔ ایک انتہاپسند (rigorist) کے لیے یہ ثابت کرنا دشوار ہو گا کہ اس شخص کے پاس اس قسم کے نیک ارادے کی کیا قیمت ہو سکتی ہے جس کو خود یہ علم نہ ہو کہ اس نے کیا ارادہ کیا تھا اور نہ اس بات کی پروا ہو کہ آیا اس نے کسی چیز کا ارادہ کیا تھا یہی باتیں۔ شعور اخلاق ہماری بہت انسانی نہیں کرتا کہ تجربہ کے عظیم نشان کام کو بھولے سے بھی ماتہ لگائیں بشرطیکہ وہ کسی حد تک ممکن بھی ہو۔ وہ اپنا حکم فی الجملہ شعور کی قیمت پر لگاتا ہے۔ ایک خیر کا دوسرے سے موازنہ کرنے اور تصادم کی صورت میں کسی انگ کا انتخاب کرنے میں اکثر اس امر کی ضرورت پیش آتی ہے کہ ایک پہلو کی دوسرے سے مکمل اضافی تجربہ عمل میں لائی جائے لیکن شعور اخلاق اس بات کا فتویٰ نہیں دیتا کہ دوسرے پہلو کو کمال کیے بغیر کسی ایک پہلو کی مخصوص قیمت بھی آیا کوئی چیز ہوتی ہے۔ یا ایک پہلو کی قیمت کا اندازہ دوسرے پہلو کی طرف رجوع کیے بغیر پوری طرح ہو سکتا ہے، یا یہ کہ خیر کا تصور ان میں سے کسی ایک کے تحت قائم ہو سکتا ہے۔ ان ان عقلی حیثیت اور ارادہ پر مشتمل ہے۔ اور انسان کی ایک مکمل حالت ان تینوں اجزاء کے انتہائی ربط کی ایک مکمل حالت ہے۔

اس نوبت پر ممکن ہے کہ ایک قاری جو فنگر کے افادی طریقوں کی طرف مائل ہو یہ سوال کرے کہ تم کو کس طرح معلوم ہوا کہ علم خیر ہے یا (اگر تم اس پر اے میں ادا کرنا پسند کرو تو) جو لذت تحصیل علم یا سنی طلب کے دوران میں پیدا ہوتی ہے وہ کھانے پینے کی لذتوں سے اعلیٰ ہے؟ جواب ضرور یہ ہو گا کہ میں حقیقت میں ایسا ہی سمجھتا ہوں میں ایک بلا واسطہ حکم لگاتا ہوں اور یہ اس حیثیت سے ایک اولیائی حکم ہے۔ میری عقل کا فتویٰ یہی ہے قیمت کے احکام آخری ہیں، نیز اخلاقیاتی، افادیتی یا کوئی اور اصول بجز قیمت کے احکام کے اور کسی چیز پر قائم نہیں ہو سکتا، تو اس صورت میں ایک قاری یہ کہہ سکتا ہے کہ اگر یہ خالص وجدانیت ہیں تو اور کیا ہے؟ آئندہ باب سے واضح ہو گا کہ اس میں کس حد تک تسلیہ کرنے کے لیے تیار ہوں گے۔

انسانیات میں جن عقلی تناقضات ہیں اس کے متعلق فان ہرمن نے لکھنے اور اس اسٹریٹز پر اپنی

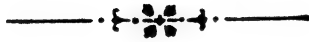
مانیہ سلسلہ سابقہ۔ تنقید کے دوران میں پرزور بحث کی ہے۔ (Fithichs studien) Pp. 32-80) زیادہ حالیہ زمانے میں مستور نے جیسے ہوئے الفاظ میں اس مسئلہ کو یوں ظاہر کیا ہے کہ: پس انانیت کا دعویٰ یہ ہے کہ ہر شخص کی شہرت ہی تنہا خیر ہے متحدہ مختلف چیزیں جو ایک غیر ہیں جو ان میں سے ہر ایک میں ہے۔ یہ تو ناقض کال ہے کسی اور نظریے کی اس سے زیادہ مکمل اور مفصل تردید نہیں ہو سکتی۔ تاہم پروفیسر بھوک کا دعویٰ ہے کہ انانیت مطابق محض ہے۔ ایک ایسا قیاس ہے جس کو وہ مکمل قرار دیتا ہے (Principia Ethica, 1903, p. 99) مگر اس کے ساتھ اس بات میں بھی اتفاق کر لیا کہ یہ موقف اس منہم میں متضاد نئی الذات ہے جس میں کلیتی (Universalistic) لذتیت نہیں ہے۔ اور یہ کہ بھوک اپنی تمام باریک بینیوں کے باوجود اس چیز سے بچ نہ سکا جو حقیقتاً فکری غیر متوافق ہے، اگر وہ حقیقی یا موری ناقض سے بچ بھی جائے لیکن مجھے مشورہ ہے کہ اس خیال سے اتفاق نہیں ہے کہ اس منطق ناقض کو ظاہر کر دینے سے بھوک کے موقف کی تردید کال نہایت آسانی سے ہو جاتی ہے۔ اس کے لیے میرے نزدیک یہ دلائل ہیں: (۱) وہ انانی میں کے ساتھ بھوک بحث کر رہا ہے کال موضوعی غیر کے متعلق غالباً مستور (اور خود میرے) تخیل کو منظور نہ کرے گا اگرچہ مجھے اعتراف کرنا چاہیے اور میں نے اس بارے میں بحث بھی کی ہے کہ اگر وہ اچھی طرح سوچ لے کہ خود اس کے اس استدلال میں کیا غیر مضمر ہے تو اس تخیل تک اس کی سبھی رہنمائی ہوگی۔

(۲) بھوک نے صرف اتنا اعتراف کیا تھا کہ انانی ایک نقطہ نظر سے حق ہے۔ باقی ہے۔ میرے جس مد تک کہ وہ یہ امور دریافت کرنے سے انکار کرتا ہے کہ انانیت کے احکام ان احکام سے متوافق ہیں جن کو وہ دوسروں کے عقلی احکام تسلیم کرنے پر مجبور ہے اور اپنے آپ کو صرف اس امر کے استفسار تک محدود کر دیتا ہے کہ آیا وہ اپنے ذاتی احکام کو اپنے نقطہ نظر کی رو سے ان سے متوافق کر سکتا ہے۔ بے شک بھوک کو یہاں تک جانا چاہیے تھا کہ یہ نقطہ نظر جو مقبولیت میں کال نہیں ہے، حقیقت میں مقبول نہیں ہے۔ اس نے ابتر اپنی کتاب کی آخری طبع میں اس حق کو ایک مد تک ادا کیا ہے۔

(۳) اور اگر ہم تسلیم بھی کریں کہ انانی مقبولیت سے معرے تو یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ وہ کیوں مقبولیت کی پروا کرے؟ کلیتی لذتی اصول کی بنا پر اس سوال کا جواب ادا کرنے کی دشواری ہی بڑی حد تک پروفیسر بھوک سے محض ملتی کی ثنویت تسلیم کروانے کا باعث ہوئی۔ اور مجھے یقین نہیں ہے کہ مستور نے اس سوال کا جواب نہایت اطمینان بخش پہلے میں ادا کیا ہے جو باوجود اس کے کہ لذتی نہیں ہے اس امر کے لیے تیار نہیں معلوم ہوتا ہے کہ اپنے میزان خیر میں نیک راہ سے کو اعلیٰ ترین مقام دے۔



# باب



## وجدانیت



۱

وجدانیت سے عموماً یہ نظریہ مراد ہے کہ افعال کے صواب و خطا کا حکم اولیاتی حیثیت سے لگایا جاتا ہے بغیر اس کے کہ ان کے نتائج کی طرف رجوع کیا جائے۔ ایک خیال تو یہ ہے کہ جب فعل وقوع میں آتا ہے تو ضمیر یا قوت اخلاق (خواہ اس کا نام کچھ ہی ہو) کردار کے جزوی طریقوں پر حکم لگاتی ہے۔ اس اصول

کو پرفیسر جوک نے فیلسفیانہ وجدانیت کے لقب سے موسوم کیا ہے۔ اور وہ جس اصول کو فیلسفیانہ وجدانیت کا نام دیتا ہے وہ یہ ہے کہ وجدانی حیثیت سے جس چیز پر صواب یا خطا کا حکم لگایا جاتا ہے وہ ہمیشہ کردار کا ایک عام قانون ہوتا ہے جس کے مطابق ایک خاص طریق عمل کا مبنی براخلاق یا خلاف اخلاق ہونا مستحکم ہوتا ہے۔ پہلی رائے کے مطابق ضمیر ایک ایسا آمر ہے جو ہر وقت تفصیلی ہدایات نافذ کرتا رہتا ہے کہ جزوی مثالوں میں کس طرح عمل کیا جائے۔ دوسرے خیال کی رو سے ضمیر ایک متفق ہے جس کے آئین و قوانین اسی ذہنی طریقے سے جزوی مثالوں میں عمل کرتے ہیں جس سے ایک صحیح قانون پارلیمان کے لغذا کا موجب ہوتا ہے۔ وجدان کو پھر دو جامعوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے اس لحاظ سے کہ اس قوت کی ماہیت کے

لے یہ اغلب ہے کہ بہت سے وجدانین ان دونوں انتہا پسند خیالات کے بین ہیں کسی مقام کو پسند کریں گے۔ وہ کہیں گے کہ بعض قوانین وجدانی حیثیت سے علی الاطلاق ذمہ داری کی چیز نظر آئیں گے۔ اور بعض اور صورتوں میں فیصلہ اس لمحے کے وجدانی حکم کے اعتبار میں ہونا چاہیے۔ سوال یہ ہو سکتا ہے کہ ہم وجدانی کی ان مثالوں کو کہاں سے حاصل کریں جو افادہ بحث میں پہلے ہی سے مفروض ہیں۔ ایک بڑی حد تک وہ ایک سب سے کا پتلا ہے جس کو بنانے کے بعد مارٹن بزرگراو دیا جاتا ہے۔ یہ عام طور پر پایا جائے گا کہ اکثر مصنفین جو عموماً اس نام کے ساتھ وابستہ ہیں ان لوگوں کے مقابلے میں جو اس خیال کو عام طور پر پیش کرتے یا اس رجحان کرتے ہیں نتائج پر غور کرنے کی ضرورت اور صحیح سمت میں اس خیال کی ترقی کے اعلیٰ ترین فلسفہ کے متعلق بہت زیادہ واقف کر رہے ہیں۔ لیکن اس امر سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ پادری بٹلر (Dissertation of Virtue) میں اور ریڈ اس موقف کے قریب پہنچ گئے ہیں۔ جن مصنف نے وجدان کی اصطلاح کو ایک مذہب کی اختصاصی اصطلاح کی حیثیت سے خاص طور پر بے پہلے رائج کیا ہے اس کا نام پرنسٹون پرنس ہے۔ لیکن مصنف مذکور کے اقرافات اتنے زیادہ ہیں کہ وہ تمام فلسفہ کو مغایر اندیشی جب کہ اس کو غیر لذیذ مہنوم میں لیا جائے اور عدل میں تحویل کر دیتا ہے۔ اس کی کتاب (Review of the principal Questions and difficulties in morals (1769) کا تعلق میر و خیال ہے کہ حالیہ زمانے تک اخلاقیات میں جتنی کتابیں چھپی ہیں ان سب میں بہتر ہے۔ اس میں کانٹ کے اصول

متعلق ان کی کیا رائے ہے جس کے مطابق اولیاتی احکام لگائے جاتے ہیں۔ بعض وجہ انہیں کے نزدیک عقل ہی یہ قوت ہے اور بعض کے نزدیک 'ماثر' اخلاق' لیکن جو ملکہ اخلاق کے احکام پر دلالت کرتا ہے اس کی ماہیت کی بحث اسی وقت بہتر بن سکتی ہے جب کہ اس ابتدائی اور آسان سے سوال کا جواب حاصل ہو جائے کہ جہاں تک افعال کے نتائج کی پیش بینی ممکن ہے آیا ان کا لحاظ کیے بغیر ہم افعال کو صائب یا غیر صائب قرار دیتے ہیں؟

جو عقیدہ غیر فلسفیانہ و جدانیت کے نام سے نہایت اوصورے پن سے پیش کیا گیا ہے وہ اس قابل نہیں ہے کہ اس کی تردید کے لیے نجدگی سے کام لیا جائے۔ اگر یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ قوت اخلاق کی ہدایات اس درجہ تنگمندی ہیں کہ وہ کسی عام یا عقلی اصول کی پابند نہیں معلوم ہوتیں اور اگر یہ تسلیم کر لیا گیا ہے کہ میں چونکہ آج حالات کی ایک خاص فضا میں اپنے نفس کے اندر ایک ناقابل بیان ہیجان محسوس کر رہا ہوں جس کی وجہ سے ایک خاص طریق عمل اختیار کرنے پر مجبور ہونا پڑتا ہے، اور کل ممکن ہے کہ مجھے یہ ہدایات ملیں یا اس خود ہی اپنے نفس کو یہ ہدایت دوں کہ کیاں حالات میں جو اول الذکر سے کسی طرح متماثل نہ ہو سکیں بالکل مختلف طرز عمل اختیار کیا جائے تو اخلاقی معیاروں کی حیثیت محض ایک بے قاعدہ وہم و دوسو اس کی رہ جاتی ہے، جن کی اس عقیدے کے ساتھ مطابقت پیدا کرنا دشوار ہے کہ فرائض کا ایک معروضی معیار بھی ہے۔ کیونکہ اس امر سے انکار کرنا دشوار ہے کہ اگر مختلف لیکن متماثل حالات میں ایک ہی فرد کے حق میں سوا ب و خطا بالکل ایک سے نہیں ہو سکتے تو مختلف اشخاص کے حق میں اور بھی کم متماثل ہوں گے۔ اور اس کے ساتھ ہی اخلاق کے معروضی قانون کا سارا تصور ہوا ہو جاتا ہے یقیناً دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ کسی دو افعال کے حالات بالکل ایک سے نہیں ہوتے، لیکن تمام قابل لحاظ فائدوں و فزیدکیاں ہو سکتے ہیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ ہر مثال کے حالات و واقعات کے مطابق ضمیر اپنے حکم کو بدلتا رہتا ہے، اور یہ کہ دوسرے

بقیہ حاشیہ نمبر گزشتہ۔ اس کی چیدگیوں سے الگ کر کے بیان کیا گیا ہے۔ یہ یاد رہے کہ میں اس باب میں ایک نام نہم کی رائے پر تنقید کر رہا ہوں نہ کہ کسی خاص شخص پر۔

اشخاص کے ضمیر اپنی اپنی روشنی کے تناسب سے ایک سے حالات اور واقعات ہیں ہمیشہ متماثل احکام لگاتے ہیں، تو کوئی نہ کوئی قانون یا اصول ایسا بھی ہونا لازمی ہے جس کے اس امر میں فرق و امتیاز قائم ہو سکے کہ کون سے حالات ہمارے فرض کو بدل دیتے ہیں اور کون سے نہیں بدلتے خواہ یہ قانون یا اصول ایک فرد کے شعور اخلاق میں کتنا ہی مجبور اور دھندلا سا ہو، پس اس بات کو مان لینے کے باوجود کہ اخلاق کا حکم ایک نفسیاتی حقیقت کے اعتبار سے سب سے پہلے اور نہایت وضاحت کے ساتھ جزدی مثالوں میں ہی بنے لٹا ہوا ہے (جس طرح کہ منہ سے کے اصول کو علم کی روش سے عام علوم متعارف کی صورت میں ڈھالنے سے بہت پیش ہی جزدی مانکن و انبیا و براہ حکام نکلیا جاتا ہے)، معلوم ایسا ہوتا ہے کہ ہمارے اخلاق کے حسب روی احکام کی تحلیل سے وہ تمام اصول دریافت ہو سکتے ہیں جن کے مطابق یہ احکام لگائے جاتے ہیں ممکن ہے کہ کٹر تحلیلی اور فلسفیانہ زبان ان احوال کے باریک ذوق و مدارج کے صحیح اظہار کے لیے ناکافی ہوں جن پر پچھیدہ حالات میں اخلاق کے حقیقی احکام منحصر ہوتے ہیں لیکن ایک شخص کو خیال ہو گا کہ اس کے قریب قریب کوئی خیر اور اخلاقیاتی حکم کے بعض خام قوانین یا اصول ایک شخص کے ذاتی اور دوسروں کے احکام واقعی کے وسیع تقابلی مطالعے سے مستنبط ہو سکتے ہیں اگر اس سے انکار کر دیا جائے تو اخلاقی تعلیم قطعاً نامکن ہو جائے گی۔ یہ قول کہ دشال نصیحت سے بہتر ہے ممکن ہے کہ کوئی صورتوں میں بالکل صحیح ثابت ہو، نہ صرف اس کے جذبی اثر کی وجہ سے بلکہ اس ذہنی تجلی کی بدولت جو مختلف دشواریوں میں ایک نیک انسان کے کردار سے نمودار ہوتی ہے۔ یہ کہ ہے کہ ایک نیک انسان کی زندگی پر غور کرنے سے جوہن حقیقی یا قلبی بندہ و تاریخ میں ملتی ہے وہ نصب بعین سمجھ میں آسکتے ہیں جو بعض نصایح کے نظام میں بشرطیکہ ان کو جزدی استعمال سے الگ کر لیا جائے کافی طور پر جمع نہیں ہو سکتے۔ ایک عام قانون اکثر ادا کی اور امتثالی صورت میں نہایت خوبی کے ساتھ نمایاں ہوتا ہے۔ سیکسکا کی تحریرات بلکہ پہاڑی کے خطاب Sermon of the Mount سے نصیحت مقل ہو سکتی ہے اس سے زیادہ وضاحت اور قوت کے ساتھ صابح سامری کی تمثیل نے خیرات (Charity) کی تعلیم دی ہے لیکن اس کے

بادجو و متول انسانوں کو اب بھی اتفاق ہے کہ کسی نہ کسی نوعیت کی اخلاقی تعلیم (خواہ وہ کتنی ہی مبہم اور عام ہو، اور حقیقی زندگی کی پیچیدگیوں کے مقابلہ میں کتنی ہی ناکافی ہو) ممکن، خواہش کے لائق اور ضروری ہے جب کہ ایک بچہ ہم سے دریافت کرتا ہے کہ آیا وہ کسی غیر شخص کے باغ سے پھول چن سکتا ہے تو ہم اس سے یہ نہیں کہتے کہ میرے اچھے بچے یہ تو تمہارا اس خاص مثال کے حالات پر منحصر ہے۔ اور اگر میں اس مسئلے میں ایک عام قاعدہ مقرر کر دوں تو وہ میری ناروا اعتادیت پر دلالت کرے گا۔ اس لیے ہر موقع پر اپنے ضمیر سے مشورہ کرنا اور نتیجہ ہر حالت میں ٹھیک ہی ہو گا۔ بلکہ اس سے برخلاف ہم تو کہہ اٹھتے ہیں کہ 'پھول مست چننا کیونکہ یہ چوری ہے اور چوری غیر صائب ہے۔' پس قانون کی خامی اور عدم تعین، اور زندگی کے گوناگوں مسائل کا تصفیہ کرنے میں اس کے عجز، اور مستثنیات کی ضرورت وغیرہ کے متعلق خواہ کتنی ہی احتیاط برتی جائے تاہم اتنا ضرور اعتراف کرنا پڑے گا کہ اخلاق میں ایک نقطہ ایسا بھی آتا ہے جس سے تمام راست گو افراد اور تمام فلاسفہ اتفاق کرتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ کردار کے قوانین عام ہوتے ہیں۔ اخلاق کو یادداشت کے عنوانات کی صورت میں محدود نہیں کیا جاسکتا لیکن ہم یادداشت کے عنوان قائم رکھتے ہیں اور رکھنا بھی چاہئے۔ اور ان تمام چیزوں کو جس تناسب سے تسلیم کیا جائے اسی تناسب سے غیر فلسفیانہ وجدانیت بتدریج وجدانی مذہب کی فلسفیانہ گوناگونی میں مبدل ہو جاتی ہے اور اس لیے اس پر بھی اس مفہوم کا اطلاق ہوتا ہے۔

سبحو کہ ان کی عظیم شان تصنیف کا سب سے بڑا و حصہ عام فہم اخلاق کی تحلیل پر مشتمل ہے۔ کردار کے عام قوانین کی وضاحت، تعین، اکتفا، اور عام مسلمہ قوانین کردار کے یہی ہونے کی نسبت وجدانیت کے بے ربط بیانات کی اس سے پہلے کبھی اتنی شخص جاسع اور آگاہی شخص تحقیق نہیں ہوئی تھی۔ یہ اہم کام اب ہونے کے لیے پانچویں چکا ہے اور اب اس بات کی ضرورت باقی نہیں رہی

پھر اس کی تفصیلات میں جا پڑیں۔ یہاں ان دشواریوں کا نہایت سرسری ماکہ کھینچ دینا کافی ہو گا جن سے اس طرز کے اخلاقی افکار کو مقابلہ کرنا پڑتا ہے۔

(۱) اس مفروضے کے باوجود کہ جلی میلانات ہی خاص قسم کے اعمال

کے انتخاب کا باعث ہوتے ہیں۔ سوال یہ ہو سکتا ہے کہ ہم کیوں بے تیز، اور نامعقول ہیجانات پر اعتماد کریں جو خود اپنی نسبت عقلی توجہ سے قاصر ہیں۔ ایک نفس باقی حقیقت کے اعتبار سے اس قسم کے احکام کو ذیض تو کر لیا جاتا ہے، لیکن ان کی کمیت کی کیا دلائل ہیں؟ اگر یہ کہا جائے کہ وہ اخلاقی عقل کے احکام ہیں تو ہم سوال کر سکتے ہیں کہ آیا حقیقت میں یہ بات معقول ہوگی کہ ہم نیا بچ پر غور کیے بغیر عمل کرنے لگیں؟ عقلی کردار کے اور کیا منہ ہو سکتے ہیں بجز اس کے کہ ہم اپنے انتہائی مقصد کے واضح تخیل کو پیش نظر رکھتے ہوئے عمل کریں اور وہ وسایل اختیار کریں جو اس سے حصول کیلئے

سب سے نوزول معلوم ہوں؟ یہ انگریزی مثل کہ جت لگانے سے پہلے آگے کو دیکھ لیا کرو تمام عملی حیثیت سے سب سے زیادہ واضح ہے۔ ہر عمل میں مقصودی پہچان کی اطاعت کو پہلی نظریں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہماری فطرت کے اعلیٰ پہلو سے نمودار ہوتی ہے، اس مثل کو اختیار کرنے کے مرادف ہوگی کہ جت لگانے سے پہلے آگے کو دیکھ لیا کرو۔ بے شبہ بعض حالات و واقعات ایسے بھی پیش آتے ہیں جن میں صورت حال پر ایک عاجلانہ اور ناممکن تجربے کے بعد جت لگائی جا سکتی ہے۔

کونکہ خوف ہوتا ہے کہ ہمیں جت لگانے کا موقع ہاتھ سے جاتا نہ رہے۔ لیکن میدان جنگ یا شکار کاؤں نہایت تکلیف دہ اور نازک موقع پر بھی قدم اٹھانے سے پیشتر چاروں طرف ایک نظر ڈال لینا ضروری ہے جس طرح کہ باقاعدہ ورزشی کھیل میں جو فرصت والوں کا کام ہے اپنے گرد و پیش دیکھ بھال لینا پڑتا ہے۔

(۲) اخلاقی تصورات بھی جو ان کے حامیوں کو بدیہی اور تکلیفی معلوم ہوتے ہیں مختلف نسلوں اور مختلف افراد میں بلکہ ایک ہی نسلیہ زندگی زندگی کے مختلف عہدوں میں نہایت مختلف ہوتے ہیں۔ اخلاق کے ان عواطف کے اختلافات کی تفصیلی مثال غیر ضروری معلوم ہوتی ہے جو جان لاک کے زمانے سے ہر بریٹ اسپنسر تک افادہ مضیعین کی بحث کا موضوع رہ چکے ہیں۔ جس سلیم دی گئی ہے کہ اپنے ماں باپ

اور بزرگوں کی تعظیم کر س لیکن بعض سلیس صفوہ ہستی پر ایسی بھی گزری ہیں جو ان کو کھانا ایک مقدس فرض سمجھتی تھیں۔ اوسط درجے کے یونانی عوام ان افعال کو باعث عزت سمجھتے تھے جن کو موجودہ زمانے کی مہذب اور شایستہ جماعتوں میں جرایم میں شمار کیا جاتا ہے۔ خدا پرست اور تعلیم یافتہ متقیین (Puritans) حبشیوں کو بکالے جاتے اور اُترستان کے باشندوں کا شکار کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں پاتے تھے۔ ایک سربراہِ رودہ انجیلی تئیس جان تیوٹن نے فخر کے ساتھ بیان کیا تھا کہ اس نے ایک بردہ فروشی کے جہاز پر لبنان کے حجرے میں جہاں سے چند ہی قدم کے فاصلے پر ان مصیبت زدہ انسانوں کا ایک گندہ ہجوم تھا میں کی مصیبت کا وہی باعث ہوا تھا، یعنی ساعیتس گز اریں مقدس راز و نیاز کی اس سے تیریں ساعیتس اس کو کبھی نصیب نہ ہوئیں۔ اس کے علاوہ بعض مہذب نسلوں میں ایسے فضائل بھی پیدا ہو گئے ہیں جو حالیہ ترقیوں کا نتیجہ معلوم ہوتے ہیں مثلاً مذہبی رواداری، حیوانات کے ساتھ رحم دلی (Humanity) وغیرہ۔

فلسفہ اخلاق کے مبتدیوں کی نظریں وحدانیت کے خلاف یہ اعتراضات عموماً نہایت سخت اور مسکت معلوم ہوں گے لیکن حقیقت میں شاید ہی سب سے کم زور ہیں۔ توت اخلاق کی نسبت رفتار ترقی اور معاشرہ کی تہذیب کی ایک ہی سطح پر مختلف افراد میں اس کے غیر مساوی ارتقا سے اخلاق کے احکام کی اولیائی نوعیت پر کوئی حرف نہیں آ سکتا۔ اگر بعض وحشی انسان پانچ سے زیادہ کی گنتی نہیں کر سکتے یا قدم زمانے کے بعض یونانی علماء میں کو علم و فضل میں یدِ ملوئی حاصل تھا اقلیدس کی پہلی کتاب کمی پانچویں شکل سمجھنے سے قاصر تھے تو ہمیں نہ ریاضیات کے علوم متعارف پر شبہہ ہونا ہے اور نہ قرآین استدلال پر۔ حتیٰ کہ جمالیات کے احکام کی معروضیت کے متعلق ہم میں سے بعض لوگوں کا عقیدہ ذرا بھی متزلزل نہ ہوگا اگر ایک زولو

لے یہ فرض کرتے ہوں گے کہ یہ جہاں بعض وقت بیان کیا جاتا ہے ایک امر واقعہ ہے۔ حالانکہ مجموعہ یہ ہوگا کہ ان کے نزدیک اس سے بڑی اعداد کے لیے کوئی الفاظ یا اطلاعات نہ ہوں گے۔

(Zulu) تصویر کو الٹ کر دیکھئے یا بھرے کا ایک اینٹ پر طاح اکثر رائے بھرے پر شوخ رنگ کی نمائشی تختی لگانے کو ترجیح دے، یا جو ذوق کوئٹس کالج کو آکسفورڈ کی تعمیر کے نمونوں میں سب سے زیادہ اطمینان بخش ظاہر کرے وہ بیسویں صدی کو پسند نہ آئے، یا اگر موجودہ زمانے میں فنونِ جملہ کے نہایت شایستہ ناقدین میں بھی قابلِ لحاظ اختلاف رائے موجود ہو۔ اگرچہ اس میں شک نہیں کہ وجد انہیں اس دعوے کی طرف مائل نظر آتے ہیں کہ افراد کے اخلاقی احکام خطا سے منزہ بھی ہیں اور مستند بھی، لیکن اخلاقی احکام کی خود رائی، ناقابلِ اندیشی اور بے ربطی کا یہ اہتہا پسند نقطہ نظر کسی حال میں بھی ناگزیر نہیں ہے۔ ہم اصولِ اخلاق اور ریاضیات کے علوم متعارفہ کی صحت کو تسلیم کرتے ہیں باوجود اس کے کہ اکثر لوگوں کا استدلال غلط ہوتا ہے اور بعض تو گمنما ہی نہیں جانتے بلکہ یہ کہ انسان کے اخلاقی احکام وجدانی ہوں لیکن ان کا خطا سے منزہ ہونا ضروری نہیں۔ بدیہی صد اقیں بھی ہر شخص پر واضح نہیں ہوتیں جس طرح کہ احکام موسیقی یا ریاضیاتی ذہانت کے کئی مباحث ہیں اسی طرح اخلاقی تجلی کے بھی کئی مباحث ہیں۔ اخلاقی حکم کے اختلافات فنک کے وجدانی اسلوب کے حق میں اس قدر قابلِ اعتراض نہیں معلوم ہوتے جیسا کہ ذیل کے اعتراضات کا حال ہے۔ اگرچہ یقیناً بحث یہ ہو سکتی ہے کہ زیادہ عام نوعیت کی وجدانیت ان اختلافات کی کافی توجیہ نہیں کر سکتی۔

(۳) ہر چند ایک خاص قسم کی وجدانیت حقیقت میں ایک خاص نسل یا ایک عہد کے تمام یا اکثر افراد میں پائی جاتی ہے تاہم اس سے جہلِ اخلاقی قانون کی تأکید ہوتی ہے وہ عموماً تحقیق کی رو سے ٹھیک ٹھیک توفیق کے قائل نہیں معلوم ہوتا۔ اخلاق کے تمام یا اکثر تفصیلی قوانین کے بعض استثنیات ہی ہوتے ہیں بجز اس صورت کے کہ مقررہ قانون سے استثنیات کو منما خارج نہ کر دیا جائے۔ قانون کہ تم کو چاہے کہ کسی کو قتل نہ کرو پہلی نظریں بے شبہہ اخلاق کا ایک ایسا قانون معلوم ہوتا ہے جو کسی استثناء کا متحمل نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ قتل کے معنی جان مینے کے



ہیں سو اے ان غیر مسمولی حالات کے جن میں جان لینا صائب ہو جاتا ہے، اب اگر کم از کم ان لوگوں میں جن کی اخلاقی فطرت میں ترقی ہو گئی ہو اہم قوانین کے شعلیق اتفاق کمال نظر آتا ہے لیکن جوں ہی ہم مستثنیات کی بحث چھیڑیں اکثر مرتبہ یہ اتفاق ہوا ہو جاتا ہے۔ ایک ہی فرد اکثر محسوس کرتا ہے کہ اس نقطے پر اس کے وجدانات غیر واضح یا سرے سے ناکارہ ہیں۔ چنانچہ روزمرہ کے واقعات میں قریباً ہمیشہ ایسا ہوتا ہے کہ جہاں نتائج کا کچھ خیال آیا نہ ہاں ایک مستثنیٰ صورت داخل ہو گئی۔ جو لوگ اخلاق کے ایک خاص قانون کو نتائج کا لحاظ کیے بغیر بدیہی اور وجوب کلی قرار دیتے ہیں وہ بھی بعض انتہائی صورتوں میں اس قانون کے استعمال سے آنکھ چراتے ہیں۔ ایک وجدانی کے آگے کافی تفصیل کے ساتھ اس قانون کے وحشتناک نتائج کو بیان کرو اور اس کے آگے جانکاہ صائب کا کافی انبار لگا دو اس کے باوجود قریباً ہمیشہ ایک نقطہ ایسا آئے گا جہاں یقیناً پیدا ہو جائے گا کہ آیا اس مثال میں اس کا قانون موثر ہے یا نہیں۔ اور آگے ایک مزید نقطہ آئے گا جہاں اس کی یقیناً پیدا ہو جائے گا کہ اس خاص مثال میں اس کا انطباق نہیں ہو سکتا۔ یہیں چاہیے کہ قتل ذکر کریں لیکن اکثر انسان اس امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ بعض مستثنیٰ صورتیں ایسی بھی ہیں جن میں قتل گمراہیوں نامق نہیں ہے۔ اور شاید غالب اکثریت یہ اعلان کرنے پر آمادہ ہو جائے کہ مدافعت ذات، جنگ یا کم از کم جائز جنگ اور عدالتی منرائے موت کو مستثنیٰ کرنے میں ان کے وجدانات بہت صاف ہیں۔ لیکن سوال کرو کہ کس نقطے پر مدافعت ذات میں جان لینا جائز ہے، جنگ یا جائز جنگ کس طرح مام نمود میں آتی ہے، ممکن جرائم کی پادشس میں ہم قانوناً جائز طور پر منرائے موت دے سکتے ہیں کس موقع پر ایک فرد کے حق میں یہ فرض ہو جاتا ہے کہ ناحق رزم و پیکار یا غیر منصنہ تغیر سے احتراز کرے ہم پھر احتمالات اور کشتیاہات کی لپیٹ میں آ جاتے ہیں۔ نقطہ احتمال عین کر کے اسی پر غور کرو تو عدم یقین ٹھیک اس امر پر مشکل نظر آئے گا کہ کہیں اس کے صاف و صریح وجدانات نہیں پائے جاتے کہ کس خاص قسم میں نتائج کا جائزہ لینا درست ہے، یہیں چاہیے کہ بجھ مدافعت ذات یا عدالتی منرائے موت کے کسی صورت میں کسی کی جان نہ لوئے۔ نتائج سے استصواب کیے بغیر شاید اس حد تک تو بدیہی قرار دیا جا

لیکن اگر قائم شدہ حکومت شخص جائیداد یا اخلاق کے تحفظ سے قطعی طور پر دست بردار ہو جائے تو کیا ہم پر ایک مزاحی حالت نہیں گذرے گی اور اس حالت میں تحفظ عامہ کے لیے ایک زائد قانونی جماعت یا ایک چوکسی کی انجمن کی ضرورت پیش نہ آئے گی اور اس کی مداخلت یا تعزیر و سزا دہی کی فوری نیل ہم پر واجب نہ ہوگی ؟ اگر دورانہ پیشی نے ثابت کر دیا ہے کہ عواقب کافی بد ہیں تو سوائے ایک ایسے شخص کے جو مطلق عدم مزاحمت کا حامی ہو کوئی بھی تشدد میں نمی نہ کرے گا۔ اور ایک غیر محدود عدم مزاحمت کا حامی ہرگز اس قابل نہیں ہے کہ عام اتفاق رائے اس کی تائید میں ہو۔ اب اگر ایک نقطہ ایسا بھی آتا ہے جہاں ایک نمایاں وجدان کو ایسے عواقب کے آگے عاجز بنا دیتا ہے جن کو پیش بینی سے صاف طور پر معلوم کر لیا گیا ہے تو ہم منطق کی رو سے کس طرح کہہ سکتے ہیں کہ عواقب پر غور و خوض کرنے سے احتراز کرنا ہمیشہ جائز ہے۔ ہم پر لازم ہے کہ کم از کم اپنے عمل کے متوقع عواقب پر غور کر لیں تاکہ کافی طور پر یقین حاصل ہو جائے کہ اس سے وہ شدید نتائج برآمد نہ ہوں گے جو جیسا کہ مسلم ہے، خود اسی قانون اخلاق کے بے اثر ہونے کا باعث ہیں جس کے مطابق یہ عمل ہو رہا ہے۔ جو لوگ حقیقت میں اس اصول پر کار بند رہے ہیں کہ ظاہر ابد یہی قوانین اخلاق میں عواقب کے لحاظ سے ان کے منطقی نتائج کے خلاف ترمیم و تبدیل نہیں ہو سکتی خواہ وہ عواقب مباشرے کے حق میں کتنے ہی تباہ کن کیوں نہ ہوں وہی ہیں جو (کونٹ لیوٹا سٹائن کی طرح) قوت کی غیر محدود اطاعت اور بھکاریوں کو غیر محدود خیرات وغیرہ دینے کے اصول کی تعلیم دیتے ہیں۔ اس نوبت پر عام فہم و جدانیت ہمارا ساتھ دینے سے قاصر ہے۔

(۴۱) مور بالا پر غور کرنے سے غالباً اس خیال تک ہماری رہنمائی ہوتی ہے کہ ہر قانون اخلاق میں ترقیت ایک ایک حد تک عواقب سے استحصواب کیا جاتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ہم کسی مثل کو اس کے موجودہ یا متوقع نتائج سے متاثر نہیں کر سکتے۔ جہاں تک عواقب کی پیش بینی ممکن ہے وہ ایک حقیقی جزو عمل ہیں۔ تم کسی قانون پر اس وقت تک عمل درآمد نہیں کر سکتے جب تک کہ اس کے نتائج پر کسی قدر غور نہ کر لو۔ تم قانون فیاضی کی تعمیل نہیں کر سکتے تا وقتیکہ یہ نہ یقیناً



دریافت کرنا ناممکن ہے جس کو ممکنہ عواقب (یعنی ایک طرف ضرورت سے زیادہ غور و خوض کرنے اور دوسری طرف سرے سے غور و فکر ہی نہ کرنے کے عواقب) سے کچھ بھی علاقہ نہ ہو۔ اگر بعض مثالیں ایسی بھی ہیں جن میں ہمارا شعور اخلاق صاف طور پر حکم دیتا ہے کہ عواقب پر غور کیے بغیر فوراً ایک نہ ایک عمل اختیار کیا جائے تو معلوم ہو گا کہ یہ صورتیں بالکل وہی ہیں جن میں بے اندازہ غور و فکر سے منفعت نیا ہی برآمد ہونے کا امکان ہے۔ ڈوبتے کو بچانے کے لیے پانی میں کود پڑنے کا جو بھجان بپا ہوتا ہے اس کی تعمیل یا نزاجم سے جن عواقب کے رونما ہونے کی توقع ہے اگر ان پر غور کرنے کے لیے رک جائیں تو نتیجہ یہ ہو گا کہ اول الذکر متبادل بہت جلد خارج از بحث ہو جائے گا۔ ان مثالوں میں غور و خوض کو طوالت دینے کی عادت ایسی ہے کہ اگر اس کی ہمت انسانی کی جائے تو ڈوبتوں کو بچانے کی جانب از مسامی کی نظائر تمکینا اور کامیابی کے ساتھ بجالانے کی مثالیں شاذ و نادر ہو جائیں گی۔ لہذا جان بچانے کی کوشش کو مناسب قرار دینے کے لیے ایک انسان کے حق میں صرف اتنا غور کر لینا کافی ہے کہ وہ اچھا پر رک ہے، سمندریں غیر معمولی تلاش میں نہیں ہے اور یہ کہ اس کا بھی پورا یقین نہیں ہے کہ اس کی کوشش رائیگاں جائے گی۔ مسیول مثالیں یقیناً ایسی ہیں جن میں مختصر غور و خوض کے بعد عمل کرنا صاحب ہوتا ہے۔ لیکن تحلیل سے غالباً معلوم ہو گا کہ اخلاقی حکم بالآخر لوگوں کو غور و تامل کا موقع دینے ہی پر منحصر ہے۔ افادہ ی اخلاقیات کی یہ ایک معمولی مثال ہے کہ اس میں ایسی بہت سی باتوں کو یک نکتہ نظر انداز کر دیا جاتا ہے جن سے مستثنیٰ صورتوں میں نہایت اچھے نتائج مترتب ہوتے ہیں کیونکہ اگر مستثنیات کو تسلیم کر لیا جائے تو ان کی تعداد بہت کم ہو جائے گی۔

لے لہذا یہ دعویٰ کرنا بالکل مناسب ہو گا کہ اخلاق بعض احوال کو بالکل پر منحصر قرار دیتے ہیں جس طرح کہ قانون بعض احوال کی حمایت کرتا ہے کیونکہ (اگرچہ وہ اکثر بے ضرر ہوتے ہیں) اگر ان کے رواج کی اجازت دی جائے تو ضرر کا پورا غائب ہوتا ہے۔ قانون مجھے ریل کی پٹریوں پر سے گزرنے کی اجازت نہیں دیتا بجڑی کے (اگرچہ یہ عادت ایک قوی آدمی کے لیے جس کے تمام ملکات درست ہوں بالکل بے ضرر ہے) کیونکہ اگر میں ایسا کر دوں گا تو ضعیف بوڑھے اور بہرے میری تقلید کر گئیں گے

(۵) متضاد اخلاقی وجداناست کا وجود اس سے زیادہ واضح طور پر مجبور کرتا ہے کہ عواقب سے فتویٰ طلب کیا جائے۔ جب غیر طلبی کا فرض صداقت شعاری کے فرض سے یا فوری امداد کے لیے ایک شخص کا مطالبہ اس کی تکمیل کے فرض سے جو معاشرے کے حق میں فی الجملہ سب سے مفید ہے متضاد ہو تو ہم کس طرح تصفیہ کریں کہ کس قانون کو مقدم رکھا جائے؟ ڈاکٹر ٹامز نو کے ہم زبان ہو کر یہ کہنا بے سود ہے کہ اعلیٰ ترین محرک کے مطابق عمل کر دینا کیونکہ ایک محرک کو دوسرے سے اعلیٰ الاطلاق اور حالات و واقعات سے رجوع کیے بغیر اعلیٰ تر قرار دینا ناممکن ہے۔ اگرچہ حکم لگاؤں کو صداقت شعاری ہیئتہ غیر طلبی سے اعلیٰ تر محرک ہے تو یہ معاشرے کو ہونا کہ تباہی سے بچانے کے لیے نہ تو خود جموٹ کہہ سکیں گا اور نہ جموٹ گھرنے کے لیے کسی سراغ رساں کو مقرر کر سکیں گے۔ اس کے برخلاف اگرچہ غیر طلبی کو صداقت اور ہر دوسرے ممکنہ محرک سے اعلیٰ تر قرار دوں تو یہ عملاً افادی اصول پر قائم ہو جاتا ہوں۔ اور اگر ان دونوں میں کبھی خفیف ترین تضاد بھی واقع ہو تو صداقت کو ہیئتہ غیر طلبی

بقیہ حاشیہ نمبر گزشتہ۔ جن کے اوپر سے ریل کے گزرنے کا امکان ہے خود اس امر پر بھی اصرار کرنا مناسب ہے کہ رائے عامہ سے متقل قرار بازی کو بھی ممنوع قرار دے دینا چاہیے جس کے اسباب وہی ہیں جو مذکور ہوئے۔ جب تک رائے عامہ اس کو ممنوع قرار نہ دے مجھے آزادی حاصل نہیں ہے کہ اس شخص کو جو مجھے جیسوں کے لیے وھسٹ (Whist) ٹینس کا ایکمیل کیلئے لکھا کرتا ہے اخلاقی مجرم قرار دوں لیکن اگر میل خیال ہو کہ جماعت قمار بازی کی باطلیئت کرے گی تو پت چھاپو گا تو فیاض ہو گا کہ معمولی حالات میں خود بھی اس سے احتراز کر دوں اور جہاں تک مجھ سے ہو سکے (اگرچہ جن لوگوں کو مجھ سے اختلاف ہو ان پر یہ مستبانہ اندازیں ملامت نہ کروں) اس قانون کے نفاذ کی کوشش کروں۔ جو لوگ کسی ممکنہ حالت میں ہی تسلیم نہیں کرتے کہ (Abusei tolbtusum) ہے یا اس اصول کی بناء پر مسئلہ قوانین اخلاق کے ایک مجموعہ کو مشکل ہی سے حق بجانب قرار دیں گے جماعت کا سارا مجموعہ قوانین جو صورت اور مرد کی سماجی ملاقات کے زمان و مکان اور حالات کی تحدید کرتا ہے اسی اصول پر بنی ہے۔ جو افعال بالذات بے ضرر ہیں وہ کلیتہ ممنوع قرار دیئے جاتے ہیں کیونکہ تجربہ ثابت ہے کہ وہ بعض وقت بڑے انجام کا باعث ہوتے ہیں۔ لہٰذا اس اصول کو (Types of ethical Theory) کی دوسری جگہ کے پہلے سے میں تفصیل کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔

سے مغلوب ہونا پڑے گا۔ لیکن ہمارے اخلاقی شعور کے مطالبات کو اس مسئلے کے ان دو جوابوں میں سے کسی ایک سے کبھی تشفی ہوتی نظر نہیں آتی پہلا اصول قیامت سخت معلوم ہوتا ہے اور دوسرا بہت نرم۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے اخلاقی شعور کا فشار یہ ہے کہ ایسے تصادات کی صورت میں عسدم صداقت یا بے دردی کی ایک مقدار ہی ایسی چیز ہے جو اس امر کا فیصلہ کرے گی کہ ان میں سے کس کو خیر باد کہا جائے۔ اس کی تحدید نتائج کے اندازے کے بغیر ناممکن ہے اگر اس بات کو ایک مرتبہ تسلیم کر لیا جائے کہ حالات و واقعات کی ایک ترکیب ایسی بھی ہو سکتی ہے جس کی رو سے میں جھوٹ کہہ سکتا ہوں (خواہ ایک شخص معمولی حالات میں ایسے شخص کو عملاً کتنا ہی نامناسب کیوں نہ سمجھے) تو اس کے باوجود ان حالات کی کافی تحقیق کرنا مجھ پر لازم ہے تاکہ اس امر کا پورا یقین ہو سکے کہ ان انتہائی یا مستثنیٰ مثالوں کا رد نہ ہونا ناممکن ہے جن میں جھوٹ بولنا ناگزیر ہو جاتا ہے حقیقت یہ ہے کہ عام طور پر نتائج کو اس قدر جلد بازی کے ساتھ جانچا جاتا ہے کہ ان پر ہماری نظر تک نہیں پڑتی۔ جب تک حالات و واقعات میں کسی ایسی چیز کا سراغ نہ لگے جو مزید غور و غوض کی محتاج نہ معلوم ہو، ایک صداقت شعار انسان عام قانون پر بے تامل عمل کرتا ہے۔

(۶) جہاں اعتراضات بالا ان بہت سے وجدانات پر عالم ہوتے ہیں جن کا ذکر وجدانی محلیں اخلاق نے کیا ہے وہاں بعض ایسے بھی ہیں جو ان آزمائشوں کے تحت آتے ہیں جو دوسرے وجدانات کی اطلاقی اور آخری صحت کے دعووں کے حق میں ہلکے ہیں۔ بد ہیات دور اندیشی (Prudence) عقلی خیر طلبی اور مساوات اس قدر واضح، قطعی، اور ذاتی تناقض سے بری ہیں کہ یہ بات دوسرے مبینہ وجدانات میں نہیں پائی جاتی۔ غور کرنے سے یہ امر بھی معلوم ہوتا ہے کہ میں اپنے ذاتی خیر کے حصول کو پیش نظر رکھوں (جہاں دوسرے کا خیر متاثر نہ ہوتا ہو) عام معاشرے کے وسیع تر خیر کو زیادہ محدود خیر کے مقابلے میں ذاتی طور پر زیادہ قیمتی سمجھوں اور یہ بھی تسلیم کروں کہ ایک انسان کے خیر کو اتنی ہی ذاتی قیمت حاصل ہے جتنی کہ دوسرے انسان کے خیر کو حاصل ہے (کیونکہ دونوں میں دوسری تمام چیزیں یکساں مساوی ہیں) لیکن یہ اولیات جہاں تک کہ ان کی افادیت کی صداقت پر شبہ

زید اہو بیٹیک وہ اصول موضوعہ ہیں جن پر ان لوگوں کی افادیت  
یعنی سے جولذت رسانی کے فرض کو اس کی ذاتی حقانیت اور مقبولیت پر  
قائم کرنے میں کوشاں ہیں۔ ان کو حقیقی اولیات اخلاق کی حیثیت سے تسلیم کر کے  
بحوک نے، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، وجدانیت اور افادیت میں مطابقت پیدا کی ہے۔  
لیکن ان اولیات کی مقبولیت سے اس قسم کی وجدانیت کی تائید نہیں ہوتی جس کی  
تحقیق اس باب میں مقصود ہے کیونکہ یہ بیٹیک وہی اولیات ہیں جن کی اسس پر  
خود افادیت قائم ہے۔ اس قسم کے وجدانات ہیں افعال کے نتائج پر توجہ کرنے سے  
منع نہیں کرتے بلکہ اس کے لیے ہم سے علانیہ متقاضی ہوتے اور مجبور کرتے ہیں۔ اور  
ان کے متعلق ہمارے احکام ان کے خیر کلی کی ترقی کے میلان پر منحصر ہیں۔

## ۲

غالباً اس قسم کی وجدانیت کے خلاف جس کا دعویٰ یہ ہو کہ عواقب کا لحاظ کیے بغیر  
بعض خاص قوانین عمل پر کاربند ہونا چاہیے، اعتراض کو دو چہرہ کرنا غیر ضروری ہے۔  
اس بات کو دریافت کیے بغیر کہ انسان کے مجموعی خیر پر کسی فعل کی اخلاقیات کا کیا  
اثر ہوگا اس پر حکم لگانا بے معنی ہے۔ ہم افادہ ضابطے کو صرف اسی حد تک قبول  
کرنے کے لیے مجبور ہیں جس حد تک کہ وہ انسانی معاشرے کے مجموعی خیر کا باعث  
ہو۔ لیکن ہم ان اسباب پر غور کر چکے ہیں کہ کیوں خیر کثیر اور لذت کثیر کے باہمی افادہ  
تاثیل کو مسترد کر دیا جائے۔ اور ہم اس پر بھی غور کر چکے ہیں کہ خیر کے مختلف اقسام  
کی قیمت پر احکام لگاتے ہوئے ہم کوشش اور اخلاق کے ادلیاتی یا بلا واسطہ احکام کے  
انہیں اقسام سے مقابلہ کرنا پڑتا ہے جن کو عام طور پر وجدان کے نام سے موسوم  
کیا جاتا ہے۔ پہل ان وجدانات میں جن کو ہم مسترد کر چکے ہیں اور ان میں جن کو قبول  
کرنے پر ہم خود بخود مجبور رہیں کیا فرق ہے؟ خیال کیا جاتا ہے کہ وجدانیت کے وجدانات  
کو دار کے غیر خیر قوانین پیش کرتے ہیں۔ ادلیاتی یا بلا واسطہ احکام جن کو ہم تسلیم کر چکے  
ہیں غایات اور انسانی بہبود کے مختلف عناصر کی اضافی قیمت سے متعلق ہیں۔

بالفاظ دیگر وجدانین کے وجدانات عواقب کی طرف کوئی التفات نہیں کرتے۔ اور ہمارے وجدانات عواقب کے عین مختلف اقسام کی قیمت سے وابستہ ہیں۔ ایک وجدانی افعال پر وجدانی حکم لگاتا ہے اور ہمارے وجدانات غایات سے متعلق ہیں۔ اس کے وجدانات یہ ضابط ہے کی صورت اختیار کرتے ہیں۔ اور ہمارے وجدانات ہمیشہ یہ خیر ہے، پرست مل ہیں۔

اس تقابل میں چند مثالوں سے وضاحت پیدا ہوگی۔ قیاس کیا جاتا ہے کہ صداقت کے قدم قانون کاغذیہ ہے کہ کسی حال میں جھوٹ مت کہہ، اور ہمارا حکم جو قیمت پر لگایا جاتا ہے صرف اتنی ہدایت کرتا ہے کہ راست گوئی خیر ہے۔ شروع گوئی شر ہے، اور جیسے ہی وجدانی یا اولیاتی صداقت کو اس نئی صورت میں پیش کیا جائے قدم وجدانی نظریہ اس کی غیر عقلیت اور ناقابلیت عمل غائب ہو جاتی ہے۔ یہیں عواقب کا اندازہ کرنے کی طاقت نہیں ہے۔ ہم کو اس بات کا پتہ ضرور چلانا چاہیے کہ کئی خیر پر ہمارے عمل کا کیا اثر ہوگا لیکن راست گوئی یا راست گوئی اور حق پرستی کی سیرت ہمارے بہبود (Eviduism) میں اپنی جگہ آپ دریافت کر لیتی ہے۔ اگر بالفرض ایک جزوی مثال میں راست گوئی سے فلاں فلاں فلاح پیدا ہوتا ہے تو سوال یہ ہے کہ بدتر کون ہے آیا وہ مشہور ورجراست گوئی سے پیدا ہوتے ہیں یا وہ شر جو جھوٹ میں داخل ہے۔ اس قدر محبت یا دوستی جو میرے خود اختیار میں عمل سے پیدا ہوئی ہے یا اس قدر غیر صداقت شعاری ہر حقیقت میں ان تمام حالات و واقعات کی تفصیل ناممکن ہے جس پر اس قسم کی مثالوں میں صحیح فیصلے کا انحصار ہو سکے۔ لیکن عام طور پر اتنا مان لیا جائے گا کہ اگر جھوٹ اس نیت سے کہا جائے کہ ایک شخص کو ناخوش گوار بات سننے کا موقع نہ ملے یا اس کے عزت و افتخار کو ضعیف یا بھی ضرر پہنچائے تو بجا ہے قلیل شر کے کثیر شر اختیار کرنے کے مساوی ہے اس کے برخلاف ایک بڑی خبر کو جھٹکا کر دوست کی جان بچانا سچ کہہ کر اپنی خوشی سے اس کی موت کا باعث ہونے کے کم تر درجے کا شر ہے۔ اگر کسی شخص کو اس رائے سے اختلاف ہے تو اس سے ہمیں کوئی سروکار نہیں ہے۔ جس طرح تمام انتہائی غایات کے مسائل میں بحث ناممکن ہے اسی طرح اس جزوی مثال میں بھی ضمیر و دست



افراد کی عظیم الشان اکثریت حکم لگاتی اور عمل کرتی ہے۔ اور یہ ملحوظ رہے کہ اس اصول کی بنیاد پر ہمارے اخلاقی احکام ایک دوسرے کی کبھی تردید نہیں کرتے۔ یہ ہمیشہ صیح ہے کہ سچ خیر ہے اور جھوٹ شر ہے۔ خیر برتر کے آگے سچ کو بھی دوسرے خیر کی طرح ہتھیار ڈال دینا پڑتا ہے۔ دروغ کوئی ہمیشہ ایک شر ہے لیکن ممکن ہے کہ وہ دوسرے شر کے مقابلے میں کم درجے کا شر ہو۔ جھوٹ کہنا اس صورت میں بھی شر ہے جب کہ اس کی وہیبت بالکل واضح اور ناقابل حجت ہو۔ اگر بعض حالات میں ایک تنہا نفل سے دروغ گوئی کی عادت یا سیرت نمایاں نہ ہو یا اس کی ہمت افزائی نہ ہو تو ممکن ہے اس میں شر بہت کم ہو لیکن ہمیشہ اطمینان نہیں دلایا جاسکتا کہ شر قلیل ہی ہوگا۔ سراغ رسالوں میں دروغ گوئی ضروری اور صاحب ہے مگر ممکن ہے کہ جھوٹ کسی پیشے کے بعض افراد یا بعض کی طرح اس شخص کی سیرت کے حق میں جو اس پر کاربند ہے ہمیشہ مفید ثابت نہ ہو۔ ہمارا عمل اکثر وہی ہونا چاہیے جو ہمارے حق میں صاحب ہو لیکن اس بات کو امکان ہے کہ بن لوگوں کے حق میں وہ عمل غیہ صاحب ہو وہ بھی اس کو کرتے نہیں۔ اگر متوجہ تقلید کا اثر کافی دور رس ہو تو بے شبہ اس سے باز رکھنے کے لیے یہی ایک وجہ کافی ہے کہ وہ شر ہے لیکن کوئی مستحول انسان ایک شخص کو تباہ کو فوٹی سے باز رکھنے کی اس لیے کوشش نہ کرے گا کہ کہیں اس کا نوجوا بیٹا بھی اس کی طرف مائل نہ ہو جائے۔

ہماری بحث کا عام نتیجہ اگر اس کو گزشتہ ابواب کے سلسلے میں داخل کر لیا جائے تو یہ نکلتا ہے کہ اخلاق کا صحیح معیار عمل کے اس میلان پر مشتمل ہے کہ ہوبوا (Evbaumia) کو تقویت پہنچائی جائے جس میں لذت کے علاوہ اور بہت سی اچھی چیزیں بھی شامل ہیں، لیکن فضیلت کا مرتبہ ان سب سے بلند ہے۔ حیات انسانی میں ان عناصر کی قیمت عقل علی کی رو سے وجدانی، بلا واسطہ یا اولیائی حیثیت سے معین و مشخص ہوتی ہے۔

لے میں مروت یہ چاہتا ہوں کہ جہاں تک ممکن ہو ما بعد البیعتی بحث سے احتراز کروں۔ اس لیے میں صرف اتنا کہنے پر قناعت کرتا ہوں کہ اولیائی سے یزیری مراد معنی یہ ہے کہ وہ ایک حکم بلا واسطہ ہے جو کسی اور چیز سے آماج یا استعراذ کی بدولت حائل نہیں ہوتا جس طرح کہ ایک افادی کا یہ خیال ہے کہ

اخلاق کے تمام احکام عاقبت کا شعور یا حیات کے بعض داخلی اجزاء کی نعمت یا قیمت کے احکام پر مشتمل ہیں۔

وجدانیت کی بخرومی صداقت کو تسلیم کرنے کے بعد ہم آگے قدم بڑھا سکتے ہیں۔ اخلاقیات کے انفرادی نقطہ نظر کی بابت اکثر اذہان میں جو اہم اعتراض پیدا ہوتا ہے وہ اس کے احصاء کے عنصر سے متعلق ہے۔ اگر اس اعتراض کو عواقب کا لحاظ رکھتے بغیر عمل کرنے کا بہانہ بنایا جائے تو (جیسا کہ میں نے ظاہر کرنے کی کوشش کی ہے) ایسا کرنا کلیتہً غیر عقلی ہو گا۔ لیکن جو راستی اور بے توسلٹی ہمارے واضح ترین اخلاقی ادراکات کی خصوصیت میں داخل ہے وہی اس مسئلے کے خلاف پہلی نظر میں ایک اعتراض کی مہرت اختیار کرتی ہے کہ میں اس وقت تک کسی چیز کے صاحب یا غیر صاحب ہونے کا فیصلہ نہیں کر سکتا جب تک کہ عالم گیر بہبود کی کسی دور دست اور غیر محسوس چیز کے تمام ممکنہ عواقب پر غور نہ کر لوں۔ اور اس حقیقت پر اصرار کرنے سے یہ مشکل پوری طرح نہیں حل ہوتی کہ جامعیت کے اخلاقی شعور نے حیاتِ عامہ کی بہت سی اخلاقیاتی مشکلات کی نسبت ایسے قوانین مقرر کر دیے ہیں کہ انفرادے کے لیے اب صرف اتنا باقی رہ جاتا ہے کہ پیش نظر مثال پر ان کو منطبق کر لیں۔ کیونکہ ان افراد کو ایسے کوئی اخلاقی احکام پسند نہیں ہیں جو ان احکام کو ان کے مقابلے میں زیادہ مستند اور بدیہی قرار دیں جن کی رو سے کسی فعل کو غیر صاحب قرار دیا جاتا ہے، باوجود اس کے کہ ان کی تائید میں رواج اور روایات کو بہت زیادہ وزن حاصل ہے۔ مثال کے طور پر اس گوشہ نشین فقیر کے حکم پر غور کرو جس نے قدیم زمانے میں رومہ کے تاشہ کاہلوں میں تیر ہفتیاں رو سے مسلح ہو کر لڑنے کو ایک وحشیانہ سنگدلی کا فعل قرار دیا تھا۔ حالانکہ کئی پشتوں کی روایات اور مدعیانِ محبت کا تاشائی ہجوم اس کو صاحب قرار دیتا رہا۔ لیکن اس نے علی الاعلان اس وحشیانہ فعل کے خلاف احتجاج کر کے ہمیشہ کے لیے اس ادارے کا

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ اس کے احکام ان قوانین کے استحقاق ہیں جو تجربے کی تعمیر سے حاصل ہوئے ہیں (حالانکہ ہمیں ان کے وضع کیا ہے وہ ہمیشہ یہ فرض کیا کرتا ہے کہ آخری مقدمہ کبریٰ لذتِ غیر ہے پر مشتمل ہے)۔ میں اس کے بعد اس بات پر زور دوں گا (خصوصاً اس باب میں) کہ ایک اہم مضمون میں احکام قیمت تجربے سے بنے یا نہیں۔

سد باب کر دیا، اگرچہ اس کے معاوضے میں اس کو اپنی جان کمونی ٹیسی کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی کہ ہم نے جو اصول اختیار کیے ہیں ان کو ترک کئے بغیر کیوں اس قسم کے احکام کی صحت کو پوری طرح تسلیم نہ کریں کیونکہ یہ ناقابلِ تہیہ و تہیہ (ευδαιμονία) جس کو عقل اخلاقی انسان کے سارے کردار کی آخری غایت قرار دیتی ہے خود بھی شعور کے اجزا (مثلاً احساسات، جذبات، افکار، ارادوں، فعلیتوں) سے مرکب ہے، اگرچہ ان میں سے ہر جزو خود بھی اخلاقی تئیں کی ایک شے ہے۔ اگر ان عناصر میں سے ہر جزو خود بھی قیمت کے حکم کے قابل نہ ہوتا تو مجموعی طور پر قیمت کا حکم نہ لگ سکتا۔ اس بات کو ہر شخص ان افعال کی حد تک تسلیم کر لے گا جو بلا واسطہ لذت و اہم کا موجب ہوتے ہیں۔ کوئی شخص نہیں کہے گا کہ اگر میں ایک شخص کو دوسرے کے چھری بھونکتے دیکھ رہا ہوں تو مجھ پر لازم ہے کہ اس فعل کو مردود ٹھہرانے سے پیشتر ان اثرات کا اندازہ لگالوں جو اس سے تمام نوع انسان پر اس وقت اور آئندہ مترتب ہوں گے۔ بلکہ میں فوراً کہہ دوں گا، کہ یہ ایذا رسانی بری چیز ہے، لہذا غیر مناسب ہے، اور اگر میں لڑتی نہیں ہوں تو اتنا اور اضافہ کروں گا کہ یہ سیرست یا سرشت جو اس فعل سے ظاہر ہوتی ہے اس ضرر سے بھی بدتر ہے جو اس سے پہنچا ہے۔ چکر اور بیت سی مثالوں پر بھی صادق آتا ہے جن میں اس فعل کا کوئی بلا واسطہ یا تاخیراں اثر انسانی جماعت کے بہبود پر نہ پڑے۔ اگر ایک ذہنی عقل انسان اپنی عقل اور ذہانت کو اس کو شش میں صرف کرے کہ اپنے ایک ہوائی پر خلاف واقعہ باتیں ظاہر کی جائیں تو عقل مجھے فوراً غیر عقلی اور شش معلوم ہوگا۔ میں نہیں جانتا کہ یہ کہنے سے پہلے کہ یہ جھوٹ ہے اور اس لیے بُرا ہے، انسانی معاشرے پر دروغ گوئی کے اثرات کا کھوج لگانے لگوں۔ اس نوعیت کے احکام کا وجود، بلکہ ان کی اضافی اور جزوی صحت کا سوال اتنا متنازع فیہ نہیں ہے جتنا کہ ان کی نہایت کا ہے۔ کئی مثالوں میں اول نظر ہی میں یہ بات ممکن ظاہر ہو جاتی ہے کہ ممکن سے ممکن حالات

۱۔ بے شبہ میں ایک سرسری اور اضافی مفہوم پر گفتگو کر رہا ہوں کہ کسی فعل یا حالت ذہنی کی ثنیت پر کوئی حکم نہیں لگاسکتے جب تک کہ بحیثیت مجموعی حیات کے ساتھ اس کے ربط کا تصور بہت عام علم حاصل نہ ہو۔ مجھے اعتماد ہے کہ یہ مثالیں میرے مطلب کو کافی طور پر واضح کر دیں گی۔

وداعات میں بھی اس فعل (مثلاً زخمی کرنے یا جھوٹ کہنے) سے انسانی معاشرت کے بہو وکی تو فیہ نہیں ہو سکتی۔ کثرت سے ایسی مثالیں ملتی ہیں جن میں بڑی حد تک یہ احتمال نہیں پیدا ہوتا کہ جو واقعہ فی الحال مجھے نامعلوم ہے اس سے ایسے فائدہ بخش عواقب بے نقاب ہوں گے جو میرے ان احکام کو بدل دینے کا باعث ثابت ہوں گے جن کو میں نے پہلی نظر میں لگا یا تھا لیکن جب تک میں تمام حالات و دواعات کا علم ماقبل بذروں ہمیشہ اس امر کا امر کاں رہتا ہے کہ مزید علم اس میلان کو ظاہر کرے گا۔ جو شخص اپنے ایک سمجھنے پر نہایت سنگدلی کے ساتھ چھری کا دادر کرتا ہے ممکن ہے کہ وہ آگے چل کر طبیب جراح بنے جس کو جراحی کے صحت بخش عمل میں مدد ملی حاصل ہو۔ اور وہ جھوٹ جس کو میں یہ کہہ کر ٹال رہا ہوں کہ وہ سچ سے بے انتہائی برتنے کا نام ہے ایک سراخ رساں کے منصوبے کا جزو ہو جو اس نے ایک قاتل کی گرفتاری یا ایک بے گناہ انسان کی حفاظت کی غرض سے اختیار کیا ہے۔ عموماً اس بات کی ضرورت ہمیشہ پیدا نہیں ہوتی کہ حکم لگانے سے پیشتر غایت قصویٰ پر غور کیا جائے اور اپنے حکم کے مطابق عمل کیا جائے۔ بلکہ جب تک ہم ایسا نہ کریں کسی یقین کا مرتبہ حاصل نہیں ہوتا کہ آیا ہم اخلاق کے ان غائی احکام تک رسائی کر چکے ہیں یا نہیں جو عقل کی بلا واسطہ ہدایت کو ہم تک پہنچاتے ہیں اور جن کو دواعات کا کتنا ہی مزید علم اور عواقب کا کتنا ہی مظاہرہ مندرجہ نہیں کر سکتا۔ ایک وجدانی اپنے وجدانات کی نسبت جو دعویٰ کرتا ہے اس پر کوئی اعتراض نہ ہوتا اگر وہ صرف اتنا اعتراف کر لیتا کہ ان کا مرام فاسد ہو سکتا ہے۔ اگرچہ یہ مرام فاسد اسی عدالت میں ہو گا جہاں سے ابتدائی احکام صادر ہوئے تھے۔ یعنی (اگر قدیم قانونی فقرے کو مستعار لیا جائے) ایک ایسا مرام فاسد جس میں ناقص معلومات سے بہتر معلومات تک رسائی ہو۔ جب تک وجدانی حکم کی یہ صورت ہو کہ یہ صائب ہے تب تک یہ احتمال رہتا ہے کہ عواقب پر وسیع تر نظر ڈالنے سے وہ الٹ جائے گا۔ اس کے برخلاف اگر اس کی صورت یہ ہو کہ یہ غیر ہے تو اس حکم کا الٹنا (یہ فرض کرتے ہوئے کہ اس شخص کا اخلاقی نصب العین صحیح ہے) ناممکن ہے۔ اگرچہ اس سے جو فرض استخراج ہو وہ اس صورت میں مختلف نظر آئے جب کہ اس تہا حکم کا تقابل دوسرے اخلاقی احکام سے کیا جائے جو

کسی اور غایت کی اعلیٰ خوبی کی تصدیق کرتے ہوں۔ دوسرے امور کی طرح اخلاق میں بھی ضرورت ہے کہ ہم اپنے احکام کی ایک دوسرے کے استصواب سے تفصیح کرتے اور آپس میں ربط پیدا کرتے رہیں۔ جو احکام مکمل علم پر مبنی ہوں وہی قطعی اور آخری ہوتے ہیں۔ اخلاق کا غائی حکم مجموعی طور پر معاشرے کے غائی خیر کے تحویل پر دلالت کرتا ہے۔ لیکن ہم اس امر کا کوئی نصب العین نہیں دریافت کر سکتے کہ معاشرے کے حق میں خیر کیا ہے جب تک ہمیں اس فیصلے کا اقتدار حاصل نہ ہو کہ آیا شعوری حیات کا ایک خاص لمحہ نیک ہے یا بد۔ ہمارے اخلاقی نصب العین کے تشکیل کی تعمیر فی الجملہ قیمت کے جزوی احکام سے ہوتی ہے۔ اگر جو قیمت کے جزوی احکام کی روز افزوں اصلاح مجموعی اخلاقی نصب العین کے ترقی پذیر تحویل سے ہوتی ہے جس طرح کہ فطرت کے قوانین کی نسبت ہمارے تشکیل کی تعمیر جزوی ادراکات سے ہوتی ہے۔ حالانکہ یہ علم جہاں ایک مرتبہ حاصل ہوا تو وہ خوبچہ ادراکات پر رد عمل کرنا اور ان میں رد و بدل کیے جاتا ہے۔ اور اخلاقی احکام کو قیمت کے احکام قرار دینے سے مزید یہ فائدہ ہے کہ ہم اس حقیقت پر زور دے سکتے ہیں جس کو اخلاقیات کے شاوکتیش نظامات نظر انداز کرتے رہے ہیں۔ یہ کہ افعال احکام اخلاق کے معروضات بھی ہیں اور عواقب بھی۔

اسلام ایک نیکوئی نے اس سوال کو بہت چھیڑ چھایا ہے۔ وہ دریافت کرتا ہے کہ، لیکن کیا کسی اخلاقی معیار کی ضرورت بھی ہے؟ یہ دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ نہیں۔ کہا جاسکتا ہے کہ اس کی ضرورت صرف اس وقت پیدا ہو سکتی ہے جب کہ ہم اپنے انحال کا فیصلہ عام قوانین کے مطابق کریں، مگر ہم ایسا نہیں کرتے۔ ہمارا اخلاقی عمل ان جزوی احکام پر منحصر ہے کہ آج سے بہتر ہے جس کو ہم تقابلی حیثیت سے بلا واسطہ تسلیم کرتے ہیں، جس طرح ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ ایک کھانے کا برتن دوسرے سے زیادہ گرم ہے، یا یہ کہ ایک تصویر دوسرے کے مقابلے میں زیادہ خوبصورت ہے۔ اسی طرح ہمارا اخلاقی فعل ان جزوی وجدانی احکام قیمت پر مبنی ہے نہ کہ عام قوانین پر۔

یہ بات مجھے ایک اہم صداقت کے غلط فہم سے متعلق معلوم ہوتی ہے۔ یہ بالکل سچ ہے کہ اگر ہم اس نوعیت کے احکام سے شروع نہ کیے ہوتے تو نہ ہم اخلاق حاصل کرتے اور نہ اخلاقیات۔ لیکن یہ بالکل ہی طرح صحیح ہے کہ ہم اخلاق یا اخلاقیات سے منہ دے سکتے ہیں اگر ہم انہیں احکام پر ختم کر دیتے (حالانکہ یہیں ہی ہے

چونکہ نتائج سے منسوب کیے بغیر کوئی فعل نہ تو خیر ہو سکتا ہے اور نہ شر اس لیے یہ نہیں صادق آتا کہ اس فعل کی اخلاقیات کلیتہً نتائج پر منحصر ہے۔ ایک لذتی کے حق میں اس نوعیت کا امتیاز یقیناً بے معنی ہو گا۔ اس کی نظر میں ایک فعل کی بابت کوئی چیز نہ بجز عواقب کے قیمت یا اہمیت نہیں رکھتی۔ اس کو اس سے کوئی بحث نہ ہو گی کہ ایک غریب عالم آیا ہو تو قتل کر کے کفایت شعاری اختیار کرے یا مصارف میں کمی کر کے۔ البتہ اس کو سوال شخص نفع اور نقصان سے ہے۔ اگر وہ دونوں صورتوں میں لذت کا مجموعہ مساوی ہے تو اس کو اس بات کی کوئی پروا نہ ہو گی کہ کن وسائل سے غذا اور کھانے والوں میں مطابقت پیدا کی جائے۔ اس فعل کا وحشیانہ پن ضبط نفس کا نقصان جس پر وہ فعل دلالت کرتا ہے اس کا ضمیر یا سیرت جو اس سے نمایاں ہوتی اور نشو و نما حاصل کرتی ہے ایسے امور ہیں جن کی اس کے نزدیک کوئی اہمیت نہیں سوائے اس ایک چیز کے کہ وہ حقیقت میں بحیثیت مجموعی لذت کی تظلیل یا الم کی تکمیل پر منتج ہو لیکن اگر ایک مرتبہ اقرار کر لیا جائے کہ غایت کے مفہوم میں ایک حد تک انسانی سیرت کا نصب العین بھی شامل ہے تو اس صورت میں بچوں کے قتل کا شر جس کے لیے گویا وہ خاص طور پر بالا ارادہ پیدا کیے گئے تھے ان افراد اور اس معاشرے کی نظر میں بھی جو اس کردار سے رواداری برتتے ہیں معاشرے کے انتہائی افلاس اور اس سے منتج ہونے والی جسمانی تکالیف اور محدودیوں کے مقابلے میں بہت زیادہ نظر آئے گا۔

اس نقطہ نظر سے ہم وسائل اور غایات میں امتیاز مطلق کو تسلیم نہیں کر سکتے۔ ممکن ہے کہ بعض وسائل میں بجز اس کے اور کوئی قیمت نہ ہو کہ وہ ایک غایت کی طرف رہ نمائی کرتے ہیں لیکن اکثر بلکہ قریباً تمام افعال جو اور غایات کی طرف رہ نمائی کرتے ہیں ذاتی قیمت بھی رکھتے ہیں (خواہ ایجابی ہوں یا سلبی)۔ اور ان افعال کے محبوب و مخطا کا اندازہ کرتے ہوئے اس قیمت کا بھی خیال رکھنا چاہیے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ شروع کرنا چاہیے اور ان کو فیصلہ کن اور حتمی اسناد الٰہی قرار دیتے۔ کیونکہ

ہمارے اخلاقی احکام لاعلمیوں اور پاک دوسرے کے متناقض ہوتے ہیں۔ (Studies in Hegelian..)

یہ ہے وہ اصول جس کی بنا پر ہمیں اس تصادم کا تصفیہ کرنا ہے جو پہلی نظر میں ہمارے مولیٰ احکام اخلاق اور سعادت کشی (eudæmonistic) انداز سے کے نتائج میں واقع ہوتا ہے۔ بخیر شعور کے کسی چیز کی قیمت نہیں ہے، لیکن جس طرح ارادے خواہشیں، جذبات، توفعات اور تنغیلات ہمارے کلی شعور کے اجزاء ہیں اسی طرح محض لذت و آلام بھی اسی کے اجزاء ہیں۔ بعض افعال ذاتی طور پر اس قدر کراہیہ اور ناگوار ہوتے ہیں کہ ان کی ظاہری حالت سے ہی دفتہ یہ خیال گزرتا ہے کہ ان سے جولذت پیدا ہوگی وہ اس شر کے مقابلے میں کوئی قیمت نہیں پاسکتی جو ان میں داخل ہے۔ اس طرح اکثر لوگ مزید تحقیق کے بغیر اسداد ازدواج، یا بلا فرق و امتیاز اطفال کشی کے جواز کی تجویز کو مردود ٹھہرائیں گے لیکن ان مثالوں میں بھی اہل نظر کے حق میں یہ بات قابل سماعت نہیں ہے کہ ہم عواقب پر نظر نہیں کرتے۔ عملی اعتبار سے بے شک یہ درست ہو سکتا ہے کہ کسی مجوزہ اخلاقی بدعت پر بحث کرنے سے انکار کر دیا جائے۔ اس کا انحصار حالات و واقعات پر ہے لیکن اگر ہم صحیح بحث کرنے لگیں اور واقعی یہ چاہیں کہ افکار کی مدد سے ایک اخلاقی سوال کی تہہ کو پہنچ جائیں تو ہم مجبور ہیں کہ تمام عواقب پر نظر ڈالیں اور یہ فیصلہ صادر کریں کہ اگر فلاں نتائج کو فرض کر لیا جائے تو آیا ان کی قیمت اس شر کے مساوی ہے جو ان کے حصول کے وسائل میں مضمر ہے۔ اکثر مثالوں میں (جہاں وہ نتیجہ جس کی بنا پر ایک قابل اراض فعل کی تجویز پیش ہے ایک دور دست نتیجہ نہ ہو بلکہ فوری لذت) اس سوال پر ادنیٰ لذت کے مقابلے میں اعلیٰ لذت کی حیثیت سے بحث کرنا سہولت بخشنے ہے، اگرچہ زیادہ صحت اور ہمارے نقطہ نظر کے لحاظ سے اس سے مراد یہ ہے کہ ایک خاص ذریعے سے لذت حاصل کرنا بہ نسبت دوسرے وسیلے کے بہتر ہے اور یہ کہ ایک قسم کا خوش گوار شعور ذاتی طور پر دوسرے سے بہتر ہے گو وہ زیادہ خوش گوار نہ ہو۔ اور اگر ہم ایک لذت کو ذاتی طور پر دوسری سے بہتر قرار دیتے ہیں تو اس سے منطقی احتیاض نہیں پیدا ہوتا کہ ہم بعض لذات (یعنی بعض چیزوں سے لذت حاصل کرنے) کو ذاتی طور پر شر سمجھتے ہیں۔

میں اس بات کو صاف طور پر سمجھتا ہوں کہ بعض لذتیں ایسی بھی ہیں جو ذاتی طور پر

شر ہیں۔ یہ سپاہیہ اور جنوبی فرانس میں سائنڈل کی لڑائی ہوتی ہے۔ جرمن طلبہ میں چھوٹا لڑکا رواج ہے۔ انگریزوں میں کبوتر بازی اور کبوتروں کو اڑا کر شکار کرنے کا رواج ہے جس کو ملک کے بلند خیال عوام مردود و ٹھیکڑے لگے ہیں رومی و سنگوں میں خوشنوار درندوں کی لڑائی ہوتی تھی اور یونان کے قدیم تماشائی اکھاڑوں میں سزایافتہ مجرموں کا کشت و خون ہوتا تھا، کم سے کم اس صورت میں جب کہ مبارزین انصاف کی رو سے سزایافتہ ہوں۔ لیکن میں سخت لذتی اصول کی بنا پر یہ سمجھنے سے قاصر ہوں کہ ان سب پر کیوں اعتراض کیا جائے؟ لذتیت تکلیف اور ایذا رسانی کے خلاف اقراض کرنے کے لیے مجبور نہیں ہے بلکہ وہ اس بات پر زور دے سکتی ہے کہ ایذا رسانی سے بحیثیت مجموعی کثیر لذت حاصل ہوگی۔ اس سے زیادہ دشوار اخلاقی مسئلہ کوئی نہیں ہے کہ لذت کو ایجابی قیمت دی جائے اور اس کے مقابلے میں الم کو سلبی کوئی مسئلہ یقیناً ایسا نہیں ہے جس میں افراد کے احکام اس قدر وسیع الاختلاف ہوں یا تمام ایک ایسی صیافت کو پسند کرتے ہو جس کے تم ویر سے منظر تھے یا ایسی چچی اور سیر و تفریح کو جس کے تم ویر سے خواہشمند تھے اور اس کے ساتھ ہی ساتھ بغیر کلورافام کے ایک تطیف و عمل جراحی کو، یا اس بات کو کہ نہ توصیافت ہی ہو اور نہ عمل جراحی؟ ان سوالوں کا جواب مختلف لوگ مختلف طریقے سے دیں گے لیکن اگر ہم سائنڈل کی لڑائی کی طرف متوجہ ہوں تو لذت اور الم کے تقابلی اقدار کی بابت ایک معقول یا قابل فہم خیال کی رو سے ہزاروں تماشائیوں کی شدید لذت کو یقیناً اس الم پر غالب آنا چاہیے جو اس لڑائی میں چند درجن چلن یا چند درجن مجرموں کو پہنچے گا۔ اگر تو اذن قائم کرنے کے لیے دس ہزار تماشائی کافی نہیں ہیں تو تم قیاس کر لو کہ وہ چند یا صد چند ہیں۔ اس کے باوجود ایک نرم دل انسان بہر حال اس فعل کو بڑے ٹھیکڑے لگے گا۔ وہ اس بے رحمی کی لذت کو بڑی قرار دے گا بالکل قطع نظر اس مذہب و احصائے کہ وہ ایک طرف بے رحمی کی ہمت و سزائی کرنے اور دوسری طرف

لے یہ کہنا ایک بنیاد و شمار مسئلہ ہے کہ ان لوگوں کی لذت کہاں تک خود اشخاص کے خوشے کو منظور کرنے پر مجبور ہوگی۔ کیونکہ حوالہ میں بلا واسطہ موجود نہ ہوں ان کی خوش گواہیت کے متعلق ہم اپنے آپ کو دھوکا دیتے ہیں حتیٰ کہ جب کہ ہم مل کے لیے تجربہ بھی حاصل کر چکے ہوں۔ تاہم اسی قسم کے غلط افکار سے مزید لذات و آلام کے اسباب و علل ہیں مثلاً اشتہار و تخیل یا بار نظری کی لغات و آلام جن کو خود اپنی ذات سے احصاء میں شامل ہونا پڑتا ہے۔



سخت دلی اور نا انہیز پیری پیدا کرنے پر اہل ہوتی ہے۔ لیکن بظاہر تجربے سے یہ نہیں ثابت ہوتا کہ جو لوگ رسم و رواج کے مطابق ایک سمت میں ایذا رسانی کے عادی ہیں وہ دیگر سمتوں میں عام افراد انسان سے کم بے رحم یا نرم دل ہیں ممکن ہے کہ ورزشی کھیلوں کے کئی اخلاقی پہلوؤں پر تو اعتراض پیدا ہو لیکن ایک نیم مہذب و ہتھانی پر غیر معمولی سنگدلی کا الزام عائد نہ ہو سکے یا اس کے اس طیش پر شبہ نہ پیدا ہو جس کی بدولت وہ ایک مزدور پیشہ لڑکے کو اس لیے تعبس بھیج دیتا ہے کہ اس نے اپنے کتے سے اس کی پالتو بلی پر حملہ کر لیا تھا۔ بالذات بری لذت کی ایک اور عمدہ مثال نشہ بازی میں ملتی ہے۔ ایک صحت مند دماغ پر نشہ بازی کا اثر فوراً یہ ہوتا ہے کہ وہ اس کو بجائے خود قابلِ حقارت اور نیراز کن سمجھنے لگتا ہے۔ اگرچہ اس کا احتمال ہے کہ کبھی کبھی نشہ بازی جہانی اعتبار سے معمولی ضیافتوں کے ایک سلسلے کے مقابلے میں کم مُضر ہو۔ اور ہم اس شخص کی نشہ بازی کے کردار کو بجائے بہتر خیال کرنے کے بہت ہی بُرا طریقے ایسے گئے اگر اس نے نشہ بازی کے عواقب کی پیش بندی کرتے ہوئے دوسروں کے ساتھ شرارت کرنے یا دوسروں کو دق کرنے کے امکانات کے خلاف احتیاطی تدابیر اختیار کی ہوں۔ بے شبہ اس نوعیت کی تمام مثالوں میں جس میں ہم ایک خاص قسم کی لذت کو بُرا قرار دیتے ہیں اس بات کو یاد رکھنا چاہیے کہ اعلیٰ اور ادنیٰ لذات میں امتیاز قائم کرنے کی بحث کے دوران میں کیا کیا کہا گیا تھا۔ اگر نفسِ لذت کو سب سے الگ (یعنی اس سے لذت اندوز ہونے والے شعور کے مجموعی مایفہ سے مجرد) کر کے دیکھا جائے تو اس میں کسی بری چیز کا امکان نہیں پیدا ہو سکتا۔ اندھیرے میں تمام گائیں کالی نظر آتی ہیں۔ اگر ہم ان تمام چیزوں کو الگ کر لیں جو ایک لذت کو دوسرے سے متمایز کرتی ہیں تو جو کچھ مطلقاً بیچ رہ جائے وہ ظاہر ہے کہ اخلاقی اور ہر دیگر نقطہ نظر سے متماثل ہو گا۔ اصل میں فلاں فلاں چیز سے لذت حاصل کرنا ہی ایک ایسی چیز ہے جس کی نسبت ان مثالوں میں بُرا ہونے کا فیصلہ سنایا جاتا ہے۔ محض ہونا خیر ہے لیکن ہر خیر سے یا ہر صورت میں خوش ہونا خیر نہیں ہے۔

روایاتی و جدانیت کی تحقیقات ہیں پھر اسی مقام پر پھر لاتی ہے جہاں ہم

روایاتی لذتی افادیت کی تنقید کے سہارے پہنچے تھے ہم نے دیکھا تھا کہ افادیتیں کا یہ قول درست تھا کہ افعالِ صائب یا غیرِ صائب ہیں بمطابق اس کے کہ ان میں عالمِ گیر بہبود کی بخشش کا میلان ہے یا قلیل کا۔ لیکن ہم نے یہ بھی دریافت کیا تھا کہ ان کا یہ خیال غلط تھا کہ ایک عقلی وجود کا بہبود محض لذت اور اس کی مقدار کے انداز سے پرستل نہیں ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ عقل کی رو سے صائب کا نفس انتخاب اور اس کے لیے عقل کے راستے کا تعین ہی خود خیر ہے اور سب سے اعلیٰ خیر۔ اور یہ کہ منطقی کی رو سے یہ ناممکن ہے کہ ہماری اپنی لذت پر عمومی لذت کی ترجیح کو فرض قرار دیا جائے تا وقتیکہ خود ہمارے اپنے اور دوسروں کے عالم گیر بہبود کی نسبت اس ترجیح کی ذاتی قدر قیمت مسلم نہ ہو۔ ہم مزید یہ بھی طے کر چکے ہیں کہ کردار یا سیرت میں حقیقی خیر کی اس ترجیح کے قطع نظر انسانی روح کی نصب العین حالت میں اس کے ارادوں کی اخلاقیات اور اس کے تاثرات کی خوش گواہی کے اسباب اور بہت سے عناصر شامل ہیں۔ اور جب ہم اس سوال پر پہنچے کہ اس بات کا عالم کس طرح حاصل ہوا کہ ان تمام چیزوں میں مختلف مدارج کا خیر شامل ہے تو ہم اس جواب پر مجبور تھے کہ اس کا علم وجدانی ہے یا بلا واسطہ طور پر حاصل ہوتا ہے۔ ہم کوئی وجہ نہیں بتا سکتے کہ ایسا کیوں ہوتا ہے لیکن یہ جانتے ہیں کہ ایسا ہوتا ضرور ہے۔ اس حد تک تو ہم کو ماننا پڑا تھا کہ وجد نہیں حق بجانب ہیں لیکن ساتھ ہی ہم نے یہ بھی دریافت کیا تھا کہ وجد نہیں اس غلطی پر ہیں کہ اخلاقی عقل جس پر وہ سجا طور پر ہمارے اخلاقیاتی احکام کو مبنی قرار دیتے ہیں یا تو قطعی اور بے استثناء توہین کر دے مقرر کرتی ہے یا جدا جدا، خود اختیاری اور غیر مربوط احکام (جیسی کہ صورتِ حال ہو) صادر کرتی ہے لیکن ان عواقب کا لحاظ نہیں کرتی جن کا احتمال ہو ہم نے یہ بھی دریافت کر لیا ہے کہ اخلاق کے یہ احکام اصل میں قیمت کے احکام ہیں جو یہ فیصدی صادر کرتے ہیں کہ خیر کیا ہے نہ کہ براہ راست اور بلا واسطہ جواب کیا ہے۔ چونکہ ہماری نظر میں خیر پر عمل کرنا صائب معلوم ہوتا ہے ممکن ہے کہ یہ احکام عملاً ایک خاص قسم کے کردار کو اس شد و نہ کے ساتھ نمٹا سکیں کہ ہمیں یقین ہونے لگے کہ عواقب کا خواہ کتنا ہی اندازہ ہمارے اس حکم کو کتنا خیر ہے، اس حکم میں تبدیل کرنے سے باز نہیں رکھ سکتا کہ یہ صائب ہے لیکن ہم نے دیکھ لیا ہے کہ نظری حقیقت سے قیمت کا کوئی منہ نہ دیکھ کر ایک ایسے کردار کے قانون

کی اساس نہیں بن سکتا جس میں مستثنیات کی گنجائش نہ ہو۔ کیونکہ اخلاقی عقل ہماری ہدایت کرتی ہے کہ نہ صرف خیر کو متحقق کرنے کی کوشش کی جائے بلکہ جہاں تک ممکن ہو زیادہ سے زیادہ خیر متحقق کیا جائے اور (اگر میں اس نقطے کو پہلے ہی پیش نظر کروں جس کو میں نے اب تک ثابت نہیں کیا ہے تو) اس خیر کو انصاف یا غیر جانبداری کے ساتھ ان مختلف اشخاص میں تقسیم کیا جائے جو ہمارے افعال سے متاثر ہوتے ہیں۔ ہم مندرجہ ذیل حکم کے وجدان اور اخلاقی بخونی کی اعلیٰ ترین قیمت کو تسلیم کرتے ہوئے اس دعوے کا سبب معلوم کر چکے ہیں کہ خود متانون فرائض تقاضی ہے کہ ہم اپنے افعال کے عواقب پر غور کر لیا کریں۔ اور تمام نوع انسان کے بہبود کی ترقی کے خواہاں رہیں جس میں وہ تمام مختلف اجزاء بھی شامل ہوں جن کو اخلاقی عقل قیمت سے منسوب کرتی ہے۔ اور ان کو اس طرح شامل کیا جائے کہ ہر جزو کو اس کی مناسب قیمت سے زیادہ حاصل نہ ہو۔ اس وقت تک ہم نے یہ تصدیق نہیں کیا ہے کہ آخر یہ اجسزا اجسز اس کے اور کیا ہیں کہ فضیلت ان میں سب سے اہم ہے، تہذیب یا علم دوسرے درجے پر ہے اور لذت ان اجزائیں اپنا ایک خاص درجہ رکھتی ہے، اگرچہ بعض لذت برمی ہیں، اور ایک غیر لذتی میسر کی رو سے دوسروں کی اضافی قیمت کا تعین کرنا پڑتا ہے۔

ہم نے اخلاقیات کی تحقیق میں اس سوال کو چھیڑنے سے پہلے کہ ہم کس طرح جانیں کہ کون کون سے خاص بلحاظ منطقی اس سوال کو چھیڑنے سے پہلے کہ ہم کس طرح جانیں کہ کون کون سے خاص افعال یا امت م افعال فرائض میں داخل ہیں، ہمیں چاہیے تھا کہ نظریہ فرض پر بحث کر لیتے۔ لیکن میں نے اول الذکر مسلک اختیار کیا ہے کیونکہ اس امر کے ثبوت کا بہترین طریقہ یہی معلوم ہوتا ہے کہ ایک کمال افادہ کی حق میں اس بات کے اعتراف سے پہلو ہٹا کر ناممکن نہیں ہے کہ فرض کے اس سادہ اور ناقابل تحلیل تصور یا کردار میں مقبولیت ہے اور اسی طرح اس امر کی مثالیں پیش کرنا بھی کہ اخلاقیات کے ایک منطقی نظام کی تیسرے اس وقت تک ناممکن ہے جب تک یہ فرض کیا جائے کہ ایک فعل کی مقبولیت اس کے روبرو ہونے کی کافی دلیل ہے۔ لیکن مناسب معلوم ہوتا ہے کہ آگے بڑھنے سے پہلے اس اساسی تصور کی اہمیت پر ذرا تفصیلی نظر ڈال لی جائے اور اس کی بہترین صورت یہی ہوگی کہ اس کی بلند پایہ تعمیر پر جو اتانویل کانٹ کے نظام میں ملتی ہے مختصر طور پر تحقیق کر لی جائے۔

# باب

## حکم اطلاق

پس معلوم ہوا کہ ہر اخلاقی حکم میں یہ خیال ضمیر ہے کہ کوئی چیز بجائے خود خیر ہے۔ اس پر عمل کرنا نہ صرف مناسب ہے بلکہ صائب بھی ہے اور اس پر عمل ہونا چاہیے۔ میرے خیال میں یہ مختلف اسالیب بیان متبادل انداز داہیں ایک ہی ناقابل تخیل تصور کے جو تمام اخلاقی حکام میں داخل ہے اور یہ تصور جس طرح ایک افادہ ہی کے اس حکم میں داخل ہے کہ مجھ پر لازم ہے کہ اپنے اور دوسروں کیلئے اعلیٰ ترین فضیلت یا کمال کو پیش نظر رکھوں۔ اس طرح اس میں جی ہے کہ اسے بڑی سے بڑی تعداد کی کثیر سے کثیر لذت کے حصول کا باعث ہونا چاہیے، اگر کسی کو صواب کے اس تصور میں کلام ہے تو کوئی استدلال اس سے زیادہ نہیں کر سکتا کہ بعض اُن غلط فہمیوں کو دور کر دے جو ان چیزوں کو غلامانہ تسلیم کرنے سے باز رکھ سکیں جو اس کے ذہنی عمل میں ضمیر ہیں۔ اس باب میں اسی اہم خدمت کو انجام دینے کی کوشش کی جائے گی۔ اگر کسی کو فرض کے اس تصور کی صحت سے (اس کے وجود کے قطع نظر) انکار ہے تو مابعد الطبیعیات اپنے امکان کی حد تک اس کی صحت کا ثبوت پیش کر سکے گی اطلاق ہے

ما بعد الطبیعیات کو جو نسبت ہے اس پر آئندہ ضرور کچھ نہ کچھ کہنا پڑے گا۔ تاہم اس سلسلے میں ما بعد الطبیعیات سے صرف اتنا ہو سکتا ہے کہ ان بے جان مخلوق کو قوت پہنچاتی رہے جن میں انسان اس وقت ابھی جاتا ہے جب کہ اس کو اپنے تفکر کی صحت سے انکار ہو۔ اگر ہم کو خود اپنی ہی عقل کے القاءات سے انکار ہو تو ہم اس احساس سے محروم ہو جاتے ہیں جس پر کسی کا یقین قائم ہوتا ہے۔ اس بات کو تسلیم کرنے کے باوجود کہ ہماری عقل یقین دلاتی ہے کہ بعض چیزیں ایسی بھی ہیں جن پر عمل کرنا مناسب ہے، اگر یہ دریافت کیا جائے کہ ہم کبوں یقین کریں کہ ان چیزوں پر عمل کرنا چاہیے تو یہ اس سوال کے مرادف ہو گا کہ ہم کیوں اس چیز پر یقین کریں جس کو ہم صحیح سمجھتے ہیں۔

فرض کے تصور کی نسبت جو کہ کا بیان اس قدر واضح اور ما بعد الطبیعیاتی مفروضوں سے اس قدر تباہ ہے کہ ممکن ہے کہ بعض اذہان اس کو سمجھنے میں دشواری محسوس کریں یا اس کو قابل اعتراض سمجھیں۔ اس لیے اس سے بہتر بات کوئی سمجھ نہیں آتی کہ یہاں تفصیل کے ساتھ اس کو نقل کر دیا جائے :-

”پس معلوم ہوتا ہے کہ ”چاہیے“ یا ”اخلاقی ذمہ داری“ کے تصور سے مراد عیساکہ وہ ہمارے معمولی اخلاقی احکام میں کام کرتی ہے، نہ صرف یہ ہے کہ (۱) حکم لگانے والے شخص کے ذہن میں ایک خاص جذبہ موجود ہے (خواہ دوسرے اذہان کے مثال جذبات کے متوافق اظہار سے اس میں یحید کی پیدا ہو گئی ہو یا نہ ہو) اور نہ یہ کہ (۲) بعض قوانین کردار کی تائید ان تعزیرات سے ہوتی ہے جو قانون شکنی کی صورت میں عساکہ ہوتی ہیں (خواہ اس نوعیت کی تعزیرات اس کردار کی عام پسندیدگی یا نفرت سے متبع ہوتی ہوں جو مجوزہ ہو سیکے ممنوع، یا کسی اور ذریعہ سے عاید ہوا ہو)۔ سوال یہ ہو سکتا ہے کہ آخر اس سے کیا مراد ہے؟ ہم ”چاہیے“ ”حواہ“ اور اس بنیادی تصور کو ظاہر کرنے والے الفاظ کی کیا تعریف کر سکتے ہیں؟ میں اس کا جواب یہ دوں گا کہ جو تصور ان الفاظ میں مشترک ہے وہ اس قدر سلیط ہے کہ اس کی کوئی اصطلاحی تعریف نہیں ہو سکتی۔ ہم جس تصور پر غور کر رہے ہیں عیساکہ وہ اس وقت ہمارے ذہن میں موجود ہے جس کی لے میں ہر شخص کی عبارت سے جو جملہ حذف کر دیے گئے ہیں ان میں تو یہ واضح کی گئی ہے کہ وہ اس امکان کو خارج نہیں کرتا کہ تصور بدترج ترقی حال کر گیا ہے۔

تحلیل زیادہ سادہ و مختصات میں نہیں ہو سکتی۔ اس کی مزید توضیح اس طرح ممکن ہے کہ جہاں تک ممکن ہو دوسرے تصورات کے ساتھ اس کے صحیح ربط کو معین کیا جائے، جن سے یہ معمولی تفکریں وابستہ ہے، خصوصاً ان تصورات کے ساتھ جن سے اس کے مخلوط ہونے کا خوف ہو۔

یہ طریق کار اختیار کرتے ہوئے ان دو مختلف منہوں پر غور کرنا اور ان میں امتیاز قائم کرنا ضروری ہے جن میں لفظ ”چاہیے“ استعمال ہے۔ ہم جس وقت اختلافات کے محدود ترین منہوم میں کسی چیز پر ”ہونا چاہیے“ کا حکم لگاتے ہیں تو اس کے بارے میں ہمیشہ یہ خیال ہوتا ہے کہ جس فرد کی طرف سے یہ حکم لگایا گیا ہے اسی کا ارادہ اس کی تعمیل کا باعث ہوگا۔ میری سمجھ میں یہ بات نہیں آ سکتی کہ مجھے کوئی ایسا کام کرنا چاہیے جس کے متعلق ساتھ ہی میری یہ رائے بھی ہو کہ میں اس کو نہیں کر سکتا لیکن زیادہ وسیع منہوں میں (جس کو ہم انسانی کے ساتھ مترادف نہیں کر سکتے) بعض دفعہ میں یہ خیال کرتا ہوں کہ مجھے ”چاہیے“ کہ اس چیز کا علم حاصل کروں جس سے ایک زیادہ دانشمند انسان واقف ہوتا، یا اس طرح محسوس کروں جس طرح میری جگہ میں ایک بہتر انسان محسوس کرتا۔ اگرچہ مجھے علم ہو کہ میں ارادے کی قوت سے نہ تو وہ علم حاصل کر سکتا ہوں اور نہ وہ احساس۔ اس مثال میں یہ نقطہ نصب العین یا مثال پر دلالت کرتا ہے جس کی تقلید کی (زیادہ محدود معنی میں) بعد امر کان کو شش کرنی چاہیے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ نقطہ اس وسیع منہوم میں عموماً فن لطیف کے احکام میں استعمال ہے۔ میں جب یہ کہتا ہوں کہ میرے ملک میں جو آئین و قوانین رائج ہیں ان کی جگہ دوسرے ”ہونے چاہئیں“ تو یقیناً اس سے میری مراد یہ نہیں ہوتی کہ میرا اپنا یا کسی اور فرد کا واحد ارادہ براہ راست اس تئیر کا باعث ہو سکتا ہے۔ تاہم ہر دو صورتوں میں میرا مطلب یہ ہے کہ جو کچھ ہونا چاہیے وہ میرے علم کا ایک ممکنہ موضوع ہے یعنی میں جس چیز کو ہونا چاہیے، کہتا ہوں بشرطیکہ میں غلطی پر نہ ہوں، وہ ایسی ہو کہ جو انسان اس امر میں صحیح حکم دے سکے ہیں وہ سب لازماً میری ہی طرح حکم لگائیں گے۔

لے مصنف کے خیالات کے ترجمان کی حیثیت سے صاحب کے اس ناقابل تحلیل بیان کو اس تصور اور وسیع تصور فیروشر کے بارے میں مندرجہ ذیل (دیکھو صفحہ ۱۴۲) اور دوسرے تصنف سمجھنا چاہیے۔

”ان احکام کو عقل“ پر مبنی قرار دینے سے میری مراد یہ نہیں ہے کہ پیش از پیش اس سوال کی نسبت اظہار خیال کیا جائے کہ آیا عام طور پر صحیح اخلاقی احکام کلی اصول یا بدہیات سے عمل استدلال کی بدولت حاصل ہوتے ہیں یا افراد کے جزوی فہم یا عقل سے راست و جہان سے۔ یہ عام خیال ہے کہ قوت اخلاق ابتدائیں ان منفرد مثالوں سے بحث کرتی ہے جو وقتاً فوقتاً پیدا ہوتی ہیں نیز یہ صورت میں فرض کے عام تصور کا اس پر انطباق کرتی اور وجدانی حیثیت سے فیصلہ کرتی ہے کہ ان خاص حالات میں اس شخص سے کیا چیز وقوع میں آنی چاہیے۔ اور میں مانتا ہوں کہ اس خیال کی رو سے اخلاقی صداقت کا تصور (جیسا کہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے) عقلی وجدان کے مقابلے میں محض ادراک سے زیادہ مشابہ ہے۔ اس لیے حائے اخلاق کا لفظ زیادہ موزوں معلوم ہوتا ہے لیکن حائے کے لفظ سے احساسات کی قابلیت کا خیال پیدا ہوتا ہے جو دو انسانوں میں مختلف ہوتے ہیں باوجود اس کے کہ کوئی بھی عقلی پر نہ ہو نہ کہ وقت کی قابلیت کا۔ اور اساسی طور پر اس بات کو نہایت اہم سمجھتا ہوں کہ اس خیال کو نظر انداز کر دیا جائے۔ بنا برآں یہ زیادہ مناسب ہے کہ اخلاقی واقعات کے ملکہ کو نمایاں کرنے کے لیے توجیہ بالا کے ساتھ ”عقل“ کا لفظ استعمال کیا جائے۔

تصور فرض کے وجود بلکہ اس کی صحت کا دعویٰ کر کے ہم نے اس امر پر دلالت کی ہے کہ اس بات کو تسلیم کرنے سے کہ ہم پر کوئی نہ کوئی فرض عاید ہے جس وہ چیز حاصل ہوتی ہے جس کو ہم غور و تامل کے بعد اس پر عمل کرنے کا کافی محرک تسلیم کرتے ہیں۔ یعنی ایک ایسا محرک جس کے مطابق عمل کرنا نفسیاتی حیثیت سے ممکن ہے جب کسی چیز کو صاحب تصور کیا جاتا ہے تو اس میں اتنی قوت ہوتی ہے کہ اس پر عمل کرنے کا ایک ہیجان پیدا کر دے لیکن یہ کوئی ضروری نہیں کہ یہ ہیجان اس قدر شدید ہو کہ دوسرے محرکات پر غالب آجائے۔ اور نہ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ فرض کے اس محرک اور دوسری خواہشوں اور ہیجانوں میں جو انتخاب عمل میں آتا ہے اس کو کس معنی میں (شرطیکہ اس کے کوئی معنی ہوں) فرد کے اس غیر معین انتخاب پر منحصر سمجھا جائے جو عمل کے موقع پر ظہور میں

آتا ہے۔ مردست ہمارا مقصد اس سے پورا ہو جاتا ہے کہ ہم شکرو مال کی بنا پر اتنا تسلیم کر لیں کہ ایک چیز کو صاحب سمجھنا ہی اس پر کاربست ہونے کا باعث ہوتا ہے اور یہ کہ بعض انسانوں میں بعض وقت منقول یا صاحب پر عمل کرنے کی خواہش فی الجملہ اس عمل کی تکمیل کا باعث ہوتی ہے۔

یہاں یہ عبارت پھر سبکدست سے نقل کی جاتی ہے :-

”اس کے علاوہ جب میں اس وقوف یا تصدیق کا ذکر کرتا ہوں کہ ”لا عمل ہو جائیے“ (لفظ چاہیے کے زیادہ محدود ومنوں میں) اس حیثیت سے کہ وہ ان اشخاص کے حق میں ایک ”بدایت“ یا ”حکم“ ہے جن سے وہ تعلق ہے تو اس سے میری یہ مراد ہے کہ یہ وقوف انسانوں میں فی الجملہ عمل کا ایک محرک یا ہیجان پیدا کرتا ہے۔ اگرچہ حقیقت یہ ہے کہ نوع انسان میں اس کے سوا کئی اور محرکات بھی پائے جاتے ہیں جن کا اس سے متصادم ہونے کا امکان ہے۔ اور یہ محرک ان پر ہمیشہ (شاید عام طور پر) غالب آتے نہیں پاتا۔ حقیقت میں محرکات کے متصادم کا یہ امکان لفظ ”بدایت“ یا ”حکم“ سے تعلق ہے جو ایک بالادست کے ارادے اور زیر دستوں کے ارادوں کی درمیان کی نسبت کے متقابل سے بعض میلانات یا غیر عقلی ہیجانات کے ساتھ عقل کا تعلق ظاہر کرتا ہے معلوم ایسا ہوتا ہے کہ یہ تنازع ”چاہیے“ ”فرض“ اور ”اخلاقی ذمہ داری“ کے الفاظ میں بھی منظر ہے جس حیثیت سے کہ یہ عام اخلاقی زبان میں استعمال ہوتے ہیں۔ بنا برآں ان الفاظ کا اطلاق نوع انسان کے افعال پر نہیں ہو سکتا جن کو ہم عقل سے متصادم ہونے والے ہیجانات سے متصف نہیں کر سکتے۔ تاہم ان کی نسبت ہم کہہ سکتے ہیں کہ ان کے افعال ”منقول“ یا (ایک اطلاقی مفہوم میں) ”صائب“ ہیں۔

میں اس سے بانبرہوں کہ بعض اشخاص اس ساری بحث کے جواب میں اس بات سے صاف طور پر انکار کر دیں گے کہ ان کے شعور میں اس قسم کا کوئی غیر مشروط یا اطلاقی حکم پایا جاتا ہے جس کو میں ثابت کرنا چاہتا ہوں۔ اگر کسی ایک مثال میں بھی ذاتی تحقیقات کا آخری نتیجہ حقیقت میں یہی ہے تو سوائے سکوت اختیار کرنے کے اور کیا چارہ ہے۔ کم سے کم میں نہیں جانتا کہ اخلاقی ذمہ داری کا تصور کس شخص میں کس طرح پیدا کر لوں جو اس سے ایک نکتہ محذور ہے۔ تاہم میرا خیال ہے کہ جو لوگ اس طرح انکار کرتے ہیں



ان میں سے اکثر صرف اس بات سے انکار کرنا چاہتے ہیں کہ افعال کو نتائج سے رجوع کیے بغیر ہی ان کی اخلاقی ذمہ داری کا مشورہ پیدا ہوتا ہے لیکن وہ حقیقت میں اس بات سے انکار نہیں کرتے کہ وہ ایک کلی غایت یا غایات کو ایک ایسی چیز سمجھتے ہیں (خواہ وہ عام مسرت ہو یا کوئی اور اعتبار سے مفاد عامہ) جس کو پیش نظر رکھنا آخر کار مناسب ہے۔ مگر میں سابق میں جو خیال ظاہر کر چکا ہوں اس کی رو سے غیر مشر و حا حکم غایات کے معاملے میں صاف طور پر غیل ہے جو (صراحتہ یا ضمنی) ایک ایسی غایت تسلیم کیا جاتا ہے جس کو تمام نوع انسان کا مطمح نظر ہونا چاہیے نیز اس بات سے انکار کرنا دشوار ہے کہ کسی غایت کو انجام کار درست سمجھنا اس ذمہ داری پر دلالت کرتا ہے کہ ایسے کام کرنے چاہئیں جو غایت کی طرف سب سے زیادہ راجح ہوں۔

یہ دو صورتیں یعنی (۱) یہ کہ عقل کو افعال کی صحت کا بلا واسطہ ادراک ہوتا ہے اور (۲) اس صحت کو ارادے کا محرک بننا چاہیے اور اس میں محرک بننے کی قابلیت ہے بھی، کاٹھ کے دو مشہور فقروں یعنی حکم اطلاق اور ارادے کی خود اختیاری حکومت میں جمع ہو گئی ہیں فیض ایک اخلاقی حکم ہے۔ اس لیے کہ جب ایک چیز صاحب بھی جاتی ہے تو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ہمیں ہدایت کی جارہی ہے کہ ہم اس پر قطعی یا اخلاقی طور پر کاربند ہو جائیں اور اس کو ایک ایسی غایت قرار دیں جو کسی اور غایت کا ذریعہ نہیں ہے۔ اگر فرض کا صرف یہ مطلب ہو کہ اگر تم خوش رہنا یا کوئی کمال حاصل کرنا یا بہشت میں جانا چاہتے ہو تو ایسا کرو، تو اس صورت میں وہ محض ایک تقدیری حکم ہوگا۔ اس کی ذمہ داری ہماری اس غایت کی خواہش پر منحصر ہوگی جس کا وسیلہ ہم نے اس فعل کو شمار رکھا ہے۔ اس کی موجودہ صورت میں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ہم جس چیز کو اپنا فرض سمجھتے ہیں اس پر کاربند ہونے کا حواب کسی حالی میں اس چیز کی خواہش یا میلان کے وجود یا فقدان پر منحصر نہیں ہے جس کی ہدایت کی گئی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ جب تک ہم میں صاحب یا مقول چیز بدل کر کے کا ہیجان نہ پیدا ہو وہ فعل ہماری طرف سے توقع میں نہیں آسکتا۔ لیکن ہوسکتا ہے کہ جو عقل حواب کو تسلیم کرتی ہے وہی یہ خواہش بھی

اپنی طرف سے پیدا کرے۔ ہم اسی فعل کے خواہش مند ہوتے ہیں (جس حد تک کہ ہم اس کی خواہش کریں) جس کا حکم دیا جاتا ہے اور صرف اس لیے کہ اس کا حکم دیا گیا ہے۔ لیکن یہ نہیں خیال کرتے کہ ہمیں خالص اسی فعل کا حکم محض اس وجہ سے دیا گیا ہے کہ اتفاق سے ہم اس کے خواہشمند ہیں۔ پس جب کوئی فعل ہم سے اس لیے وقوع میں آتا ہے کہ وہ صاحب ہے تو ارادہ خود مختار حاکم بن جاتا ہے وہ اپنے حق میں آپ قانون ہے اگرچہ انسان محسوس کرتا ہے کہ اس کو ایک چیز پر کاربند ہونے کی ہدایت کی گئی ہے خواہ وہ اس کو پسند کرے یا نہ کرے۔ تاہم وہ وہی انسان ہے (یعنی اس کی عقل جو اس کی فطرت کا اعلیٰ ترین جزو ہے) جو یہ حکم نافذ کرتا یا قانون ضبط کرتا ہے۔ لہذا وہ اس بنا پر اعلیٰ ترین فہم میں آتا نہیں ہے کہ وہ فرض کا پورا نفاذ ہے۔

لے کانٹ نے ایک شخص کا اپنا فرض ادا کرنے کی خواہش کا ذکر کرنے سے اس لیے انکار کیا کہ کچھ تو وہ اس نتیجے سے گریز کرتا چاہتا تھا، اور کچھ اس لیے، جیسا کہ ذیل میں بتایا گیا ہے، کہ اس نے عقلی سے یہ فرض کر لیا تھا کہ برحقانہ کی خواہش ہوتی ہے۔ بنا براں اس نے صاحب کردار کے موضوعی محرک کی حیثیت سے قانون اخلاق میں عقل کی تجسّیس یا اقرار، کا ذکر کیا لیکن اس دعوے کے شوق میں عقل ارادے کی لادھڑلے محرک ہے وہ بعض دفعہ بظاہر اس بات کو فراموش کر دیتا ہے (جیسا کہ فطرون کے خلاف اریسطو کا خیال ہے) کہ اگرچہ عقل کا محرک نہیں ہوتا (Hartmann کے الفاظ میں کہ احساس فرض ہی ایک میلان ہے۔ Das Sittliche, Beurteilt seen p. 254. سلاوہ ازیں اس طرح کلام کی عادت کو گویا عقل بغیر کسی موضوعی تحریک کے ہم انسانی میں ذیل اور تصرف ہوتی ہے اس کو آزاد دہی ارادہ کے متعلق فی ضروری طور پر پراسرار زبان اختیار کرنے پر مجبور کرتی ہے۔ کانٹ نے جب یہ کہا کہ ارادہ اپنے حق میں آپ قانون ہے تو اس سے اس کی ملوثی یہی کہ کل صاحب عقل ارادے کے حق میں قانون ہے اس میں کانٹ کی رودے ارادہ بھی عقل ہے کہ اس میں صورت میں جب کہ ارادے کی صحیح رضائی ہو رہی ہو۔ ظاہر ہو گا کہ غیر صاحب افعال کے متعلق کانٹ کی رو سے یہ کہا جائے گا کہ یہی حد تک ان کا ارادہ کیا جاتا ہے اور وہ یہی حد تک آزاد ہیں جس حد تک کہ عقل نے ان کو روکنے کی کوشش کی ہوگی لیکن نہیں روکا۔ لیکن غیر صاحب عقل کی تعلیمات کے متعلق کانٹ کے افکار ہم اور غیر اہمندانہ محسوس ہیں۔

لے اس میں کچھ شک نہیں کہ کانٹ، کی اپنی رائے میں فطرتاً آزاد کا استعمال (جو صرف صاحب افعال کیلئے ہے)

دوسریں جن میں ہم نے کانٹ کے ایک مخصوص اور واضح ترجمان کی حیثیت سے  
 سوجک پر غور کیا ہے اس فلسفی کی خاص تعریف میں ایک تیسری صورت سے وابستہ  
 ہیں جس کو اس کا افادہ ہی مشاگرد اختیار نہیں کرتا۔ کانٹ کی رو سے ادائے فرض نہ صرف  
 واجب ہے بلکہ فاعل کا 'خیر' برترین بھی نہیں وہ اسباب معلوم ہو چکے ہیں جن کی بنا پر  
 ہم کانٹ کو حق بجانب ٹھہراتے ہیں۔ اور ہم ایک مشکک کو صرف اس بات کا حوالہ  
 دے سکتے ہیں کہ وہ اس کی شہادت خود اپنے ہی شعور سے طلب کرے۔ اگر وہ کہے کہ  
 اس کے شعور میں یہ حکم نہیں پایا جاتا کہ وہ کردار کی یہی دنیائے ہر چیز سے زیادہ قیمتی ہے،  
 تو اس کے ساتھ بحث کرنے کی یہی ایک صورت باقی رہ جائے گی کہ اس کو یہ ذہن نشین  
 کرانے کی کوشش کی جائے کہ اس کے ذاتی افعال، یا کم سے کم اس کی ذات یا دوسروں کے  
 متعلق اس کے احکام حقیقت میں اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ یہ حکم ضرور پایا جاتا ہے۔  
 جب کوئی فعل صائب اس سے توقع میں آتا ہے تو اس کی پسندیدگی اور جب عمل غیر صائب  
 سرزد ہوتا ہے تو اس کی ناپسندیدگی اس مفروضے کی بنا پر ناقابلِ تہمید ہو جاتی ہے کہ اگر وہ  
 صرف وہ کردار سے جو معاشرے کے نقطہ نظر سے تو غیر عقلی ہے لیکن خود اس کے ذاتی  
 نقطہ نظر سے کلیتہً عقلی ہے۔ کیونکہ جو شخص اس بات کا قابل ہو اس کے حق میں حکم کہ  
 'اخلاق خیر ہے اور بے برتر خیر ہے' یا 'نیکی ارادہ خیر کا سب سے اہم عنصر ہے'  
 شعور اخلاق کا اتنا ہی بسیط اور قطعی حکم ہے جتنا یہ حکم کہ 'خیر عمومی میں ترقی دینا  
 صائب ہے'۔

## ۲

اس حد تک ہم کہہ سکتے ہیں کہ کانٹ نے ان اصولوں کو نہایت موثر پیرائے میں  
 پیش کیا ہے جن کو ہر تہمیری نظام اخلاق کا سنگ بنیاد قرار دینا چاہیے لیکن خود کانٹ کی

بقیہ حاشیہ گذشتہ۔ 'جبر' یا 'وجوب' کی ضد پس دلالت کرتا ہے (دیکھو ذیل یہ کتاب تہمیری باب (۱)  
 کانٹ نے آزاد کی اصطلاح کو جن دونوں میں استعمال کیا تھا ان کو سوجک نے وضع کر دیا ہے (Methods of Ethics)  
 کتاب پہلی باب اور تہمید۔

۱۔ جے شبہ کانٹ کا یہ مفروضہ ملا تھا کہ اس کے نظام کے سوا تجھے اخلاقی نظامات ہیں وہ سب ارادے کے متغیر

راے میں پیوستہ دو اور اصول سے وابستہ ہیں جن کی مزید چھان بین ضروری ہے! اول تو اس نے فرض کر لیا ہے کہ تجربے سے استصواب کیے بغیر بھی حکم اطلاق کے اس مجرّد تصور سے ایک اخلاقی میار دریافت کیا جاسکتا ہے۔ یعنی وہ مفہوم کر سکتا ہے کہ قانون اخلاق کا حقیقی فضا کیا ہے اور تفصیل کے اعتبار سے کون سا عمل صاحب ہے۔ دوسری بات اس نے یہ فرض کی ہے کہ جس حد تک کسی فعل کے تعین میں اصولاً قانون اخلاق کو ملحوظ نہ رکھا جائے اس حد تک وہ اخلاقی قدر و قیمت سے محروم ہے۔ ہم ان دونوں شکلوں پر الگ الگ غور کریں گے۔

کانٹ کی تصنیف کی قدر و قیمت ایک بڑی حد تک اس بات میں مضمر ہے کہ اس نے اخلاقیات کو ابعاد الطبیعیات کی بنیاد پر قائم کیا ہے۔ جب تک یہ نیکس قائم رہے کہ ہیں امور واقعی کا محسوس علم عالم خارجی کے تجربے سے حاصل ہوتا ہے تب تک اس بات کا بھی بدستور اندیشہ باقی رہے گا کہ جو علم اس مبداء کی طرف اشارہ نہ کرے وہ کسی نہ کسی معنی میں ضرور بے اصل یا ذہنی ہوگا۔ تصدیقاً عقل مجرّد (The Critique of Pure Reason) میں ثابت کیا گیا ہے کہ ہمارے ہر علم کا ایک عنصر ایسا بھی ہے جو تجربے سے مستخرج نہیں ہوتا۔ تمام علم و تصور ادراک اور تصور ہم پر وراثت کرتا ہے جو ادراکاتی ہیں اور خود بھی ذہنی ساخت کا ایک جزو ہیں اور یہ خارج سے ذہن میں داخل نہیں ہوتے۔ جس کا مواد خارج سے حاصل ہوتا ہے لیکن حاسہ بجائے خود سر نہیں ہے۔ جب تک حسی ادراک سے مواد ہم نہ پہنچے ہیں جزوی اشیاء کی جسامت اور بعد کا اندازہ نہیں کر سکتا۔ لیکن میں اس مواد کو ایک خاص جسامت کی مرئیت میں نہ شکل میں نہیں ڈھال سکتا تاوقتیکہ مجھے پہلے ہی سے مکان، مکانی اور علی اضافات، جو ہر عرض وغیرہ کے تصورات بقیہ حاشیہ تصورات کے تحت آتے۔ اور مختلف احکام کے تابع ہیں۔ یہ بات (دوسرے مصنفین کے نقلی نظر) غلطوں

ادراکات کے متعلق صحیح نہیں ہے، جن کو سمجھنے کی قابلیت کانٹ اس کی تعلیم کی وجہ سے پیدا نہیں ہوئی تھی اور نہ یہ بات کیمبرج کے غلط زمین اور انگلستان کے دوسرے عقلیوں کے حق میں صادق سمجھی جاتی ہے جن کے متعلق اس کو بظاہر بہت معمولی معلومات تھیں یا وہ مہرے سے ان کو جانتی نہ تھا۔ ان کے متعلق یہ خیال اس وقت تک صحیح نہیں ہو سکتا جب تک کہ نظریہ حکم اطلاق کو توڑ دیا کر اس حکم میں منتقل کر دیا جائے کہ، تو یہ سوچے بغیر اپنا فرض کر دیکے جا کر کو کچھ کر رہے آؤ کہ کسی کے حق میں فیہرے یا نہیں اور اس معنی میں خود اختیار کی کا تصور، جیسا کہ ذیل میں ثابت کیا گیا ہے، ناقابل مافقت اور بے جا کر رہ جاتا ہے۔

نہ حاصل ہوں بلکہ تمام حقیقی علم میں ناگزیر ہے کہ مادہ اور صورت ہو۔ مادہ تو تجربے سے ہم بہتجا ہے اور صورت اولیاتی ہے۔ لیکن اخلاق ایسے تصور فرض میں ہیں ایک ایسی شکل منقہ ہے جس کو تجربے سے مکمل کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اور میکمل خود اپنے آپ پر موقوف ہے۔ کیونکہ شمول کا ایک بدیہی اصول یہ بھی ہے کہ نفس میں کا یہ اولیاتی تصور ارادے کو ایک محرک ہم پہنچا سکتا ہے۔ اس صورت میں ایک نہایت اہم صداقت جس کا اعتراف موجودہ زمانے کے اخلاقیین میں کانٹ کے کردہ بیرونیوں کی جانب سے قریباً عام طور پر کیا جاتا ہے، ایک بہت شدید غلطی کے ساتھ مخلوط ہو گئی ہے۔ یہ بات کہ کتنے ہی تجربے سے یہ ثابت نہیں ہو سکتا کہ فلاں عمل صائب ہے اور جو کچھ کہ موجود ہے اس کے علم کا کتنا ہی بڑا ذخیرہ ایک چاہے کو نہیں پیدا کر سکتا ایک ایسی صداقت ہے جس کا انکا صرف اس دعوے کی بنا پر ہو سکتا ہے کہ نفس میں یا اخلاق بے منتفی ہے۔ کچھلا تجربہ ہمیں بتا سکتا ہے کہ کیا ہوا ہے یا کیا ہو گا۔ لیکن یہ نہیں بتا سکتا کہ کیا ہونا چاہیے۔ وہ جو ہونا چاہیے ایک ایسی چیز ہے جس کا وجود اب تک نہیں ہے اور جو ہم کی رو سے شاید کبھی وجود میں نہ آئے۔ اس منتفی میں ہمارے احکام اخلاق بے شبہ اولیاتی ہیں یا تجربے سے بے نیاز ہیں لیکن اس بات کے متعلق کہ ہم بغیر کسی تجربے کے قانون اخلاق کے فحوی اور صورت تک رسائی کر سکتے ہیں آسانی سے ثابت کیا جا سکتا ہے کہ حاصل دھوکا ہے۔ اب ہم دیکھیں کہ کس طرح کانٹ نے اس کی کوشش کی ہے۔

قیاس کیا جاتا ہے کہ حکم اطلاقی سے ذیل کے قوانین مل حاصل ہوتے ہیں :-  
(۱) اس طرح عمل کر کہ گویا تیرے عمل کا قانون تیری ہی مرضی سے عالم گیر قانون بنایا جائے گا۔

(۲) ہر انسان کی ذات کو فی نفسہ ایک غایت سمجھ اور کسی کو محض ایک ذریعہ نہ قرار دے۔

لے یہ بہت ہی ناکافی اور عام فہم بیان ہے۔ اور نہ مجھے کانٹ کے اس خیال سے اتفاق ہے کہ ایک صورت علم تو ذہن سے تخریج ہوتی ہے اور مادہ ذہن سے خارج کی کسی اور ربط سے حاصل ہوتا ہے میں نے صرف اس کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے تاکہ جو شخص نادانستہ طور پر کانٹ کی اصطلاحات صورت مادہ اور اس کے استعمال کے طریقے سے واقف ہو جس حد تک کہ اس کے اخلاقیاتی موقف کو سمجھنے کے لیے اس کی ضرورت ہو۔

(۳) عالم مقاصد کے ایک رکن کی حیثیت سے عمل کر لیے  
اب ہم پہلے قانون پر غور کریں گے۔ اس طرح عمل کر کہ گویا تیرے عمل کا قانون  
میری ہی مرضی سے عالم گیر قانون بنایا جائے گا۔ یہ بالکل درست ہے کہ یہ قانون محض اس  
تصور سے متخرج ہوتا ہے کہ ایک چیز پر عمل کرنا صاحب ہے بلحاظ اس بیان کے کہ  
دوسروں پر بھی لازم ہے کہ مساوی حالات میں یہی مسلک اختیار کریں۔ بنائیں ایک  
اعتبار سے یہ نتیجہ ہے کہ جو اصول عمل عالم گیر نہیں بن سکتا وہ قانون اخلاق کی صورت بھی  
نہیں اختیار کر سکتا۔ ایک مفید علمی نصیحت کی حیثیت سے اس بات پر زور دینا چاہیے  
کہ جب ہم کو کسی مجوزہ فعل کی اخلاقیات پر حکم لگانا ہو تو ہم اپنے نفس سے یہ دریافت کریں  
کہ آیا وہ کوئی ایسا اصول پیش کر سکتا ہے جس کو ہم اپنی مرضی سے کر دار کا ایک مسلمہ گیر  
قانون بنانا مناسب سمجھیں بلکہ یہ بھی بجائے خود ایک سلبی معیار ہے۔ اس سے  
ہم کوئی قطعی تعریف حاصل نہیں ہو سکتی جب تک کہ ہم اس بات کی تحقیق کا مصمم ارادہ  
نہ کریں کہ وہ کیا چیز ہے جو کر دار کو عقل یا غیر عقلی ثابت کرتی ہے۔ بے شبہ اگر ہم نے  
تصور ہی سے ہوشیاری سے کام لیا تو اس سے غیر طلبی اور مساوات کے نہایت اہم  
اولیات اخذ کر سکتے ہیں۔ کیونکہ اگر کوئی چیز ایسی بھی ہے جس پر عمل کرنا بجائے خود  
صائب ہے تو اس صورت میں جو چیز میرے حق میں صائب ہوگی وہی مساوی حالات  
میں ہر دوسرے شخص کے لیے بھی صائب ہوگی لہذا میرے حق میں یہ صائب ہے کہ  
میں ہر انسان کے ساتھ ایسا ہی سلوک کروں جیسا کہ مساوی حالات میں اس کا  
میرے ساتھ سلوک کرنا صاحب ہوگا لہذا اگر میرا غیر کوئی ایسی چیز ہے کہ اس میں ترقی دینا  
سلوک کاٹ کوئیں اس بات کی توجہ نہیں کرنا کہ ان تینوں قوانین میں کسی قسم کا ربط ہے۔ اور نہ وہ بھی ان میں باہمی  
اتصال قائم کرتا ہے۔ بلکہ اس کی اطلاقی تجربات کے مختلف حصوں میں ان میں سے ہر ایک پر اخلاق کے مہول  
اماسی کی حیثیت سے بحث کی گئی ہے لیکن علاوہ ان میں سے جس کو چاہتا ہے استعمال کرتا ہے بشمول اس  
ان خاص مفہوم کو ثابت کیا جائے جس سے وجہ بحث کو باہر تاج ہے۔ لہذا یہ خیالی ہے کہ یہ مہول کسی قدر بڑھ  
کا محتاج ہے۔ (دیکھو ذیل میں صحت کا حاشیہ)۔ اور یہ ایک بڑی دیر ہے کہ ہم نے یہ قانون صورت سے حاصل نہیں  
کیا ہے۔ کیونکہ یہ جانے بیکر کہ دوسرا جو کوئی ہے اور اس میں کسی چیز کی قابلیت ہے ہم نہیں جانتے کہ اس چیز کی  
قیمت کیا ہے۔ لہذا یہ چاہیے کہ ہم یہاں یہ فرض کر رہے ہیں جس سے کاٹ بعض ذات التجاہل برتا ہے کہ صاحب کر دار  
سے ایک ایسے مقصد کا حصول مراد ہونا چاہیے جو فی نفسہ خیر ہے۔

دوسروں کے حق میں صائب ہے تو ہر دوسرے شخص کے خیر کو بھی ایک متعدد سمجھنا چاہیے اور میرا فرض ہے کہ اس کو ترقی دینا اپنے اوپر لازم قرار دوں۔ اس لیے میں مجبور ہوں کہ ان لوگوں کو جو انسان کے کثیر سے کثیر خیر میں ترقی دوں (مستقل فاضلی کا اصول موضوعہ) اور ہر فرد کے خیر کو ہر دوسرے فرد کے خیر کے مساوی سمجھوں (مساوات کا اصول موضوعہ)۔ لیکن یہ قوانین خود اپنی ذات سے ہماری کوئی عملی رہنمائی نہیں کر سکتے جب تک کہ میں یہ نہ معلوم ہو کہ وہ خیر کیا ہے جس کو ہر انسان ہر دوسرے انسان کے حق میں ترقی دینا چاہیے۔

اگر کانٹ کے اصول کی کافی ترجمانی کی جائے تو اخلاقیات میں اس کی وہی صورت ہوگی جو منطق میں قانون تناقض کی ہے۔ لیکن قانون تناقض صداقت کا ایک سلیبی معیار ہے۔ اس کی رو سے دونوں احکام جو ایک دوسرے کے نقیض ہوں صحیح نہیں ہو سکتے۔ لیکن اس سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ خاص طور پر کونسی تصدیقات صحیح ہیں۔ بلکہ جب مجھے اس بات کا علم ہو جائے کہ تصدیق الف صحیح ہے تو مجھے یہ بھی معلوم ہو جائے گا کہ تصدیق ب سچ اس سے متوافق نہ ہونے کی وجہ سے سچ نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح کانٹ کا قانون یہ ہے کہ کردار کے کسی صحیح قانون کو نہ صرف منطق کی رو سے اپنی ذات سے متوافق ہونا ضروری ہے بلکہ یہ بھی لازمی ہے کہ اس کے تمام احکام اخلاق کے دوسرے تمام قوانین سے متوافق ہوں۔ اعلیٰ ترین قانون اخلاق کو ایک متوافق اور یکساں نظام اور پریشتمل ہونا چاہیے۔ یہ بتانا غیر ضروری ہے کہ یہ خود ہی اخلاقی صداقت کا ایک نہایت اہم سلیبی معیار ہے۔ اس سے ہم جو اصول برآمد کرتے ہیں محض اسی کی بنا پر اخلاقیات میں اتباع یا استدلال

لے کانٹ کی اس ترجمانی پر سگوارٹ (Sigwart) نے کافی رد و جواب لے دیکھو اس کی ”منطق“ انگریزی ترجمہ جلد دوم ص ۱۷۷ (واجب)۔ سگوارٹ ہول زیچوٹ کو ایک مفروضہ قرار دیتا ہے۔ میں انہی جرات کرتا ہوں کہ اس کو ایک مفروضہ بھی سمجھوں اور ایک اولیہ بھی۔ ایسے کسی شخص کو اس سے انکار نہیں کرنا چاہیے جس کو فطرت کی محبت میں کلام نہ ہو۔ مشرہ اوٹے کا استدلال اس حد تک متوافق ہے کہ وہ داخلی حسم کو توفیق کے فکر اخلاقی کو محدود الزام قرار دیتا ہے۔ اس کے بعض تصدین (اخلاقیات میں) منطق اعتبار سے کم زور ہیں۔ مشرہ اوٹے اپنے ہی اصول کو اس کے منطقی نتیجہ تک پہنچاتا ہے جب کہ وہ کارستانی کے خلاف اپنے اکثر مناظروں میں بظاہر عالم اخلاقیات میں کسی امتناع کے امکان سے انکار کرتا ہے۔ (دیکھو ذیل میں کتاب میری باب)۔ سروت اس بات پر

ممکن ہے (جو قتل کے علاوہ اسطرح احکام سے بالکل تماز ہے) اس واقعے سے کہ ایک حبسہ صحیح اخلاقی قانون کا ایک حبسہ وہ ہے بشرطیکہ ہم اس اصول کو دیکھیں اس بات کا قطعی ثبوت ملتا ہے کہ جو کوئی قانون اس سے غیر متوافق ہو اس کا وہ جزو نہیں ہو سکتا بلکہ لیکن اس سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ کونسا قانون عمل خاص طور پر مقبول ہے۔ اگر ہم ایک اصول پر کاربند ہونے کے قاعدے کو جو ایک عالم گیر قانون بننے کی صلاحیت رکھتا ہو، تنجوع کے تین اخلاقی اولیات (ضروری مساوات اور جستہ ساز) کے مساوی قرار دیں تو خیر یا غایت تصویبی کی ترقی تقسیم کے قوانین حاصل کر سکتے ہیں۔ لیکن یہ نہیں ظاہر ہوتا کہ کونسی جزوی اشیاء خیر ہیں۔ اور جب تک ہمیں اس بات کا علم حاصل نہ ہو ہم ایسا کوئی اصول نہیں دریافت کر سکتے جس سے کسی منفرد مثال صحیح طریقہ عمل دریافت کر سکیں۔ اگر ہم تنجوع کے ساتھ (جو اس بیان کی تائید میں خود کانٹ سے بہت سی باتیں نقل کر سکتا ہے) اس سلسلے میں خیر، کو مساوات کے مساوی قرار دیتے اور اپنے قانون کا نشا یہ سمجھتے کہ، عالم گیر لذت میں ترقی دے اور اس کو مساوی طور پر تقسیم کر دو ظاہر ہے کہ ہم اولیات کی ضروری قانون سے متجاوز ہو جاتے۔ اور اس کے لیے ہم تجربے سے استصواب کرنا پڑتا (جس کو کانٹ حکم اطلاقی سے خارج کرنا چاہتا تھا)۔ یہ حکم کہ مساوات کو ترقی دینا چاہیے ہے شبہ ایک اعتبار سے اولیات ہے لیکن اس حیثیت سے نہیں کہ تجربے سے جو کچھ علم حاصل ہو اس کی سرے سے اس حکم میں کوئی ضرورت ہی نہیں۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ امداد کرنے سے ہمارے مقصد پورا ہو جاتا ہے کہ اخلاقیات کے یہی اولیات اور ان پر جو نتائج بنتی ہیں ان میں بھی اتنی ہی صحت ہے جتنی کہ ہمارے منکر کے دوسرے حبسہ میں ہے۔  
 ۱۷۔ یہ ذہن نشین رہے کہ میں اعلیٰ ترین اخلاقی قانون کے عناصر سے بحث کر رہا ہوں نہ کہ مقصد کے عناصر سے۔ خود غایت میں ذاتی طور پر غیر متوافق عناصر داخل نہ ہونے چاہئیں لیکن خاص حالات میں عناصر مقصد اکثر غیر متوافق ہوتے ہیں لیکن قانون اخلاقی یہ کہتا ہے کہ اس صورت میں اس خیر کو ترقی دینی چاہیے جس کی ذاتی قدر رب سے زیادہ ہو، حتیٰ کہ یہ بھی ہو سکتا ہے بلکہ بظاہر ایسا ہوتا ہے کہ خیر مطلق میں ایسے عناصر داخل ہوں جن سے ایک سے بھی شخص استفادہ نہیں کر سکتا۔



خود کا نظریہ تسلیم کرتا ہے کہ تصور سعادت کا مبداً خود بھی تجربی ہے۔ سعادت پر یہ حکم لگانے سے پہلے کہ وہ خیر ہے ہیں تجربے سے معلوم ہونا چاہیے کہ سعادت کیا خیر ہے۔ زیادہ واضح الفاظ میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ تجربے کو یہ ثابت کرنا چاہیے کہ کون سے جزوی خیر سعادت پر مشتمل ہیں یا ان خیر کو حاصل کرنے کے کیا ذرائع ہیں۔ خیال کیا جائے گا کہ کانسٹ فائون اخلاق کے لیے اس دعوے سے مواد مائل کر سکتا تھا کہ انسان حقیقی خیر صرف اخلاق ہے۔ یہ ایسا تصور ہے کہ اس کی اصل خالص اولیاتی بھی جاسکتی ہے۔ اور ہیں اس بات پر غور کرتے ہوئے کہ کون سے افعال عالمگیر اخلاق کی ترقی کا باعث ہوں گے یہ دریافت کرنا چاہیے کہ کون سے جزوی اعمال صائب ہیں لیکن پھر بھی اگر غایت کا تصور ایک اعتبار سے اولیاتی ہے تو اس کے وسائل کی بنیادی کے لیے تجربہ درکار ہے۔ لیکن کانسٹ قد ریت (Libertarianism) میں مبالغہ کر کے میں کی بنا پر وہ یہ حکم لگانے پر مجبور ہوا تھا کہ جو فعل دوسرے کے اثر سے وقوع میں آئے وہ حقیقی ممنوں میں آزاد نہیں ہے اور اس لیے اخلاقی قدر سے منہرا ہے اس قابل نہ رہا کہ اس مسئلے کا حل دریافت کرے لے بنا بنا اس نے یہ دعویٰ کیا کہ ایک انسان کے حق میں یہ ناممکن ہے کہ دوسرے کے اخلاقی خیر کو اپنا مقصد قرار دے۔ پس اگر فضیلت ہی سچاے خود غایت ہے تو ایک انسان کو چاہیے کہ اپنی فضیلت کو غایت قرار دے۔ اگر کسی انسان سے یہ کہا جائے کہ وہ اپنی ذاتی فضیلت کو غایت سمجھے تو اس سے یہ بینظیر ظاہر ہوتا کہ وہ کونسا ل اختیار کرے تا وہ قنیت کیا کو یہ نہ معلوم ہو کہ کون سے اعمال فضیلت بخش ہیں۔ اور اس کی نسبت یہ ضابطہ کہ جو کچھ اس کے حق میں صائب ہے وہی دوسروں کے حق میں بھی صائب ہے اس کو کوئی آگاہی نہیں بخش سکتا۔ ان حالات میں کانسٹ نے

شعب بن عامر کہ تصور سعادت سے تعلق ہے وہ بالکل تجربی ہیں۔ یعنی ان کا تجربے سے حاصل ہونا لازمی ہے۔ (Grundlegung sur Met de Sittan) § ۴ یہ ترجمہ اسٹ نے کانسٹ کے نظریہ اخلاقیات میں لکھے ہیں جہاں صفحہ ۱۸۸

صفحہ ۲۵)۔ لے (Metaph. Anfangsgründed. Tugendehre Einleit. g) § ۴ و ما بعد

(ایبٹ (Abbott) (۱۹۱۲)۔ لیکن اس میں دوسروں کے اخلاقی وجود کے لیے ایک سببی ضرورت کا

اعتراف شامل ہے (جو مترافی نہیں ہے) یعنی یہ کہ ترغیبات نہ پیدا کیے جائیں (Abbott) (۱۹۱۲)۔

قانون اخلاق کی مجرّمیت سے جبروی اعمال کے حائب یا غیر حائب ہونے کا نتیجہ اخذ کرنے کی کوشش کس مسرّح کی؟

یہ دعویٰ تو نہیں کیا جاسکتا کہ کانٹ اپنے اصول مسلمہ (dictum) سے واضح اور متوافق معنی پیدا کرتا ہے۔ بعض دفعہ ایک غیر اخلاقی مسلک کو عام طور پر اختیار کرنے کے ارادے کی نامتقلّیت محض اس حقیقت پر منحصر ہوتی ہے کہ اس ارادے سے جو معاشرتی نتائج برآمد ہوں گے وہ ایسے ہوں گے جن کو کوئی ماعقل انسان خیر نہ سمجھے گا۔ ہم عہد شکنی کے عالم گیر و ان کا ارادہ اس لیے نہیں کر سکتے کہ اس صورت میں معاہدہ کرنا ہی متروک ہو جائے گا۔ اور بعض مواقع پر اس قسم کے ارادے کی غیر متقلّیت سعادت بخش معاشرتی اثرات کے خلاف واقع ہوتی ہے۔ کانٹ جب یہ کہتا ہے کہ ہم اپنی اخلاقی قوتوں کی عدم ترقی کا ارادہ متقلّیت کے ساتھ نہیں کر سکتے تو یہ امر اور واضح ہو جاتا ہے کہ اس مسلک کی نامتقلّیت اس سادہ حقیقت پر مبنی ہے کہ ایک مقول انسان ان کی عدم ترقی کو غیر محسوس اور ترقی کو محسوس قرار دیتا ہے اس نوبت پر نتائج سے

لے 'ایک تیرا انسان' [پہلی دو شاخیں خدشی اور عہد شکنی کی ہیں] اپنے اندر ایک ایسی قوت پاتا ہے جو کسی قدر تہذیب و شائستگی کی مدد سے اس کو کئی جمعیّتوں سے ایک مفید انسان بنا دے۔ لیکن وہ اپنے آپ کو راحت و آرام میں پاتا ہے اور سعادت سے لطف اندوز ہونے کو ترجیح دیتا ہے بجائے اس کے کہ اپنی راحت پسند فطری صلاحیتوں کو ترقی و تقویت پہنچانے میں مشقت برداشت کرے لیکن وہ سوال کرتا ہے کہ آیا اپنی فطری صلاحیتوں سے متخالف رہنے کے متعلق اس کا بھول اس کے سیلاط لذت پرستی سے متوافق ہونے کے علاوہ فرض سے بھی متوافق ہے یا نہیں پس وہ جانتا ہے کہ ایک نظم نام فطرت و اچھا رک عام قانون کی صورت میں قائم ہے۔ اگرچہ لوگ (موجودہ جہان کے جراثیم رہنے والوں کی طرح) اپنی قوتوں اور صلاحیتوں کو رنگ آمود کر دیتے ہیں اور اپنی زندگی کو آسودگی تن آسانی، نشاط پسندی اور خواہشیں نسل بالعاہ و دیگر عیش و نشاط کے لیے وقف کر دیتے ہیں لیکن وہ یہ ارادہ نہیں کر سکتا کہ یہ فطرت کا ایک عام قانون بن جائے یا ہمارے اندر ایک فطری جبلت کی حیثیت سے چمک پڑے۔ کیونکہ ایک انسان ہونے کی حیثیت سے وہ لازماً ارادہ کرتا ہے کہ اس کے ملکات ترقی پائیں کیونکہ وہ اس کی خدمت کرتے ہیں اور اس کو تمام ممکن اغراض و مقاصد کے لیے عطا کیے گئے ہیں؛ (Grundlegung) (۲۔ ایبٹ ص ۸)

استصواب کرنے کا حال جو محض تجربے سے دریافت ہو سکتا ہے شکل ہی سے پوشیدہ رہ سکتا ہے۔ اولیائی حکم محض غایت کی اچھائی یا برائی سے وابستہ ہے لیکن کانٹ تجربے سے استصواب کرنے کی ضرورت پر پروہ ڈال رکھنے میں پوری طرح کامیاب رہا۔ کیونکہ وہ بعض مثالوں میں جن کو اس نے بڑی اہمیتا ماسے منتخب کیا تھا یہ ثابت کرنے میں کامیاب ہو گیا کہ اگر مقررہ قانون کو الٹ دیا جائے تو مقررہ قانون کے معکوس میں داخلگی تناقض پیدا ہو جاتا ہے۔ ہم عقل کی رو سے یہ نہیں پسند کر سکتے کہ لوگ عہد شکنی کے مرتکب ہوں۔ اس لیے کہ اس صورت میں کوئی معاہدہ ہی نہ کیا جائے گا۔ اور ہم عقلی طور پر کسی ایسے کام کا ارادہ نہیں کر سکتے جس سے اسی قانون پر قائم رہنا ناممکن ہو جائے جس کا ہم ارادہ کر رہے ہیں۔ ایک ایسے معاشرے میں جس میں ہوجیم دکا کوئی نام ناک نہ جانے عالم گیر وعدہ خلائی کے مجوزہ قانون کی پابندی ناممکن ہوگی۔ کیونکہ اگر عہد ہی نہیں کیا جاتا تو عہد شکنی بے معنی ہے۔ یہاں بھی ظاہر ہے کہ کانٹ فطرت انسانی کے تجربے ہی میں سہارا ڈھونڈتا ہے تاکہ وہی بتائے کہ اس کے عمل کے نتائج کیا ہوں گے۔ لیکن اس کے باوجود وہ دعویٰ کر سکتا تھا کہ اگر اتنا سا تجربہ ہی فرض کر لیا جائے تو تناقض بالکل بیہوش ہو جاتا ہے۔ اس کے باوجود یہ ثابت کرنا آسان ہے کہ اس مفہوم میں تناقض کا فقدان کردار کا ایک نہایت غیر عقلی میما ہے۔ خود کانٹ بھی اس بات کا قائل نظر آتا ہے کہ اس ارادے میں کوئی دخل تناقض نہیں ہے کہ تمام انسان اپنی اخلاقی قوتوں کو ترقی دینے سے باز رہیں۔ اور نہ اس میں کوئی دخل تناقض ہے کہ ماس گہر تباہ حالی یا کم سے کم انتہا درجے کی تباہ حالی کو جو نسل انسانی کی مسائل بننا سے متوافق ہو ہمارا قانون عمل قرار دیا جائے یہی منوطیہ کی رو سے یہی وہ غایت ہے حقیقت میں ہمارے مطلوبہ دنیا میں

بقیہ حاشیہ چھ گزشتہ۔ میں ان اقراض جے چشم پوشی کر ہاؤں گا کہ (۱) اور مقامات میں کانٹ نے ترقی ملات کو غیر خالص قوتوں میں دیا ہے کیونکہ جو خالص غائی صرف فضیلت اور مساوت ہیں۔ (۲) اور یہ کہ کانٹ تصدیق مندرجات پر پیکر کرتا ہے جس کا وہ سختی نہیں ہے۔ اس کو یہ فرض کرنے کا کوئی حق نہیں ہے (اس کے اپنے نقطہ نظر کی دوسرے) کہ ہمارے ملات اور ہمارے قوتیں ہر مقصد کے لیے عطا کیے گئے ہیں۔

۱۔ یہ سچ ہے کہ منتخب مثالوں میں تناقض حقیقت میں دخل نہیں ہے۔ معاشرہ انسانی کی مسامت ہی ایسی ہی ہے کہ مجوزہ قانون ناقابل عمل ہو جاتا ہے۔

میں تحقق ہوتی ہے۔

نیز جس طرح ہم بہت سے افعال کو جو تناقض سے معمور ہوں غیر صائب قرار دیتے ہیں اسی طرح بہت سی اشیاء ایسی بھی ہیں جن کو ہم اس قسم کے تناقض کے باوجود صائب سمجھتے ہیں۔ کانٹ کہتا ہے کہ ہم عقل کی زد سے عالم گیر عہد شکنی کا ارادہ نہیں کر سکتے کیونکہ اگر اس قانون کو عالم گیر بنا دیا جائے تو اس سے ایسے حالات صورت پذیر ہوں گے جن میں قانون کو معاہدوں کو توڑ دو، کارگر نہ ہو سکے گا۔ ہمیں ہرگز خودکشی نہ کرنی چاہیے۔ کیونکہ اگر ہر شخص خودکشی کا منتخب ہونے لگے تو دنیا بہت جلد نوع انسان سے خالی ہو جائے گی۔ اور خودکشی کی فضیلت پر عمل درآمد کرنے والا کوئی نہ ہو گا۔ سنا براں سوال یہ ہو سکتا ہے کہ کیا ہم اس بات سے انکار کر دیں کہ انسان دوستی یا ایک فرض ہے۔ کیونکہ مناسب حد تک انسان دوستی کے عالم گیر رواج سے ایسی صورت حال پیدا ہو جائے گی جس میں کوئی ایسا مفلس ہی باقی نہ رہے گا کہ اس کے ساتھ فیاضی کی جائے؟ کیا ہم ایک صلہ ساز کے لیے دعا کرنے سے اس بنا پر انکار کر دیں کہ اگر ہر شخص کی مرثیہ اس کی سی ہو جائے تو دنیا میں تصفیہ کرنے کے قابل کوئی جھگڑا ہی باقی نہ رہے گا؟ اور پھر یہ تبادلہ جو پیش کیا گیا ہے کس قدر غیر معقول ہے؟ یعنی یہ کہ یا تو عام خودکشی اور دروغ کوئی کا ارادہ کیا جائے یا ان کے روان کو ہر حالت میں ممنوع قرار دیا جائے! اسی طرح ہم بھی طور پر حکم لگا سکتے ہیں کہ کانٹ کی غزوہ بہت (Celibacy) بھی ایک جرم تھی کیونکہ اگر عزوبت کو عام طور پر رواں دیا جائے تو نوع انسان بہت جلد فنا ہو جائے گی۔ اور (اس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ عزوبت کو اختیار کرنے والا ہی کوئی باقی نہ رہے گا۔

یہ سب ہے کہ کسی مجزہ قانون خستاق میں (کانٹ کے منہم کے مطابق) داخلی تناقض کے پیدا ہونے سے ثابت ہوتا ہے کہ ہم اب تک کردار کے اصول خالی کو سمجھ نہیں سکتے۔ بے شبہ ہم اس قسم کے قانون کو کہ مفلسوں کے ساتھ فیاضی اور سخاوت کیا کرو، اس طرح عالمگیر بنا سکتے ہیں کہ اس کو مشروط کر دیں! یعنی جب تک لوگ مفلس رہیں ان کی مدد کرو، اسی طرح ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ جب تک انسان زندہ ہیں ان کو خودکشی کا موقع دو، تاہم اس حقیقت کے اعتبار سے کہ جب تک خاص

حالات برقرار رہیں یہ قانون قابل عمل ہو سکتا ہے، یہ ثابت ہوتا ہے کہ تا حال ہماری رسائی ایک غائی اصول تک نہیں ہو سکی لیکن ہے کہ اس قانون پر کہ جو دو سخا سے غریبوں کی پرورش کیا کروں کار بند ہونے کا عام طور پر ارادہ کیا جائے۔ لیکن عالم گیر قانون پر موزونیت کا معیار عاید کرنے سے کانٹ کا مقصد یہ ہے کہ خارجی کردار کی تعقیبات کے لیے ایک رہنما تجویز کیا جائے نہ کہ محض خصائل اور ارادوں کے لیے۔ اور اس قسم کی تعینات سے اس مقصد کی تکمیل نہیں ہوتی۔ بلکہ اس مثال میں بھی دراصل نوع انسان کی جہانی ترکیب کا حوالہ دیا گیا ہے جس کا علم ہمیں محض تجربے سے ہوتا ہے ہم سخاوت کا مفہوم ان الفاظ میں ادا کر سکتے ہیں کہ وہ فائدہ رسانی کا ایک شوق ہے، لیکن داخلی تناقض کے فقدان کی وجہ سے یہ نہیں معلوم ہو سکتا کہ فائدے کا کیا مطلب ہے۔ اس کے علاوہ جیسا کہ پہلے ذکر آچکا ہے باوجودیکہ ایک غائی اصول اخلاق کو داخلی تناقض سے معرا ہونا چاہیے اس امر سے انکار نہیں کیا جاتا کہ بہت سے غیر حلقائی اصول ایسے بھی ہیں جن کو بغیر کسی تناقض کے عام اصول قرار دیا جاسکتا ہے۔ کائنات اور انسانی فطرت کی ترکیب انسانی ملکات کی عدم ترقی سے اسی قدر متاثر ہیں جس قدر کہ ان کی ترقی سے۔ اور اگر یہ معیار عالم گیر نہیں ہے تو ہم کیونکر جانیں کہ اس کا استعمال کس وقت جائز ہے اور کس وقت نہیں؟

واقعہ یہ ہے کہ کانٹ بظاہر لفظ 'اطلاقی' (Categorical) کے دو متناہز معنوں میں غلط سمجھ کرتا ہے۔ اس کے اس قاصدے کا کہ اخلاق کے ہر قانون کا اصل جوہر یہ ہے کہ وہ اطلاقی ہو، یہ منشاء ہے کہ اس میں کسی استثناء کی گنجائش نہ ہو جس کی ضرورت اس وقت پیدا ہوتی ہے جب کہ ایک فرد کا موضوعی میلان اس قانون کے مقررہ طریقے پر عمل کرنے کا نہ ہو۔ ہیں یہ نہ کہنا چاہیے کہ میں عام طور پر پرہیز نگاری یا صداقت شعاری کو صائب سمجھتا ہوں لیکن پرہیز نگاری اور صداقت شعاری یا کسی اور چیز سے میرے دل میں اتنی نفرت ہے کہ میں اپنے آپ کو اس سے مستثنیٰ سمجھنے پر مجبور ہوں، اس طرح گفتگو سے بے شبہ قانون اخلاق کی ماہیت ہی سرے سے بدل جاتی ہے۔ قانون اخلاق کی لازمی خصوصیت یہ ہے کہ جو کچھ میرے حق میں صائب ہے اس کو سادہ حالات میں بروکسر سے انسان کے حق میں بھی صائب ہونا چاہیے لیکن کانٹ نے یہ نہ ذیل کے باپٹل (مجلد دوم باب ۱) میں یہ استدلال کیلئے کہ ہم اس اہل پر مرف اس طرح

جب کسی قانون کی محض غیر شرعیہ ولایت کو اس کی متولیت کا معیار مطلق قرار دینے میں کوٹھاس ہے تو اس کو فرض کرنا پڑے گا کہ کسی حکم کی اطلاقی خصوصیت ایک ایسے استثنائے امکان کو خائن کر دیتی ہے جو محض منہرہ کی ہولناکیوں پر مبنی نہیں بلکہ اس مثال کی ماہیت پر بھی مبنی ہو۔ وہ اتنا نہیں سمجھتا کہ یہ قانون کہ بجز فلاں فلاں حالات کے اس پر عمل کر، اسی قدر اطلاقی اور غیر مشروط ہے جتنا یہ قانون کہ ہر حالت میں اس پر عمل کر، جب تک کہ تسلیم کیا جائے کہ مستثنیات بھی اپنے استعمال میں عام ہیں اور متولیت و فطرت اشیا پر اسی طرح مبنی ہیں حقیقت میں کاتھ نے ایک اخلاقی قانون میں مستثنیٰ کے شمول کو ایک اخلاقی قانون کے استثناء کے ساتھ مخلوط کر دیا ہے۔ وہ اس بات کو تسلیم نہیں کرتا کہ ایک قانون مستثنیٰ اور نحو ہی اعتبار سے قانون مطلق کا فرق اکثر زبانی معلوم ہوتا ہے۔ حکم کو قتل مت کر، مستثنیات کا تحمل نہیں ہو سکتا کیونکہ قتل کے معنی بجز خاص حالات کے خون کرنے یا مار ڈالنے کے ہیں۔ یہ قانون کہ مجھے کسی کی جان زمین چاہیے مستثنیات کا حامل ہو سکتا ہے۔ اسی طرح اس قانون کا کہ جھوٹ مت کہہ، مساوی طور پر اطلاقی ہونا ثابت کیا جاسکتا ہے بشرطیکہ اس مسئلے کی تائید میں کہ جائز عدم صداقت کذب نہیں ہے ایک واضح دستور موجود ہوتا، جیسا کہ اس مسئلے کی تائید میں ہے کہ بعض خاص حالات میں قتل کا حادثہ خون ناحق نہیں کہلاتا۔ ہم بعض دفعہ ایک اخلاقی قانون کو اس کے مستثنیٰ کے ساتھ ایک عام حکم کی صورت میں پیش کرنے پر مجبور ہوتے ہیں، محض اس وجہ سے کہ وہ قانون جن حالات پر مطبق ہونے کے قابل نہیں ہوتا ان کی تعداد ان تمام مثالوں کی مجموعی تعداد کے مقابلے میں بہت کم اور زیادہ سہولت بخش ہے جن پر اس کا انطباق ہوتا ہے۔ اور یہ صاف ظاہر ہے کہ ہر قانون خواہ وہ کتنا ہی عام کیوں نہ ہو ایک ہی نوعیت کے ان حالات پر دلالت کرتا ہے جن میں اس کا استعمال ممکن ہے۔ حرام کاری سے باز رہنے کا فرض صرف انہیں دو اشخاص کے تعلق پر عائد ہوتا ہے جن میں سے کم از کم ایک

بقیہ حاشیہ صغیرہ گزشتہ۔ سے قیام رہ سکتے ہیں کہ حالات و اوقات میں اس انسان کی صورت و خلقت کو بھی مثال کر لیا جائے (جو اس چیز پر عمل کرنے کے عدم اشیائے مختلف ہوں جو اس کا فرض ثابت کیا جا چکا ہے)۔

جائز و زوج یا زوجہ رکھتا ہو۔ اور یہ ظاہر ہے کہ لفظ "جائز"، نہایت پیچیدہ و جہتاً غمی نظریات کی ایک بڑی تعداد کو فرض کرتا ہے، جس کی نسبت کسی صورت میں بھی عالم گیر اتفاق رہے نہیں ہے۔ اور جس کو کانٹ کے نہایت جو شیعہ متبعین بھی کسی اولیائی اصول پر متکین کرنے کی جرأت نہ کریں گے۔ بنا برآں ہیں اس صورت میں یا تو اس بات کا قائل ہونا چاہیے کہ ممکن سے ممکن قانون بھی حقیقت میں ایک شرط پر دلالت کرتا ہے جس کا موجود ہونا بھی اس کے قابل عمل ہونے کی دلیل ہے، یا یہ کہ ہر قانون اخلاق تمام مستثنیات کو خارج کر دیتا ہے بشرطیکہ تم اس کو کافی عام اور کافی داخلی صورت میں پیش کرو۔ قتل مت کر، کی بھی مستثنیات ہیں۔ لیکن اس کی کوئی استثنائی مثال نہیں ہے کہ تجھ کو چاہئے کہ اپنی ذات کی طرح اپنے بڑے سے بھی محبت کر، (بشرطیکہ اس کو جیسی طرح سمجھ لیا جائے)۔ اس کو خواہ کسی طریقے سے بیان کیا جائے لیکن اتنا ضرور واضح ہے کہ مستثنیات کے وجود یا عدم دونوں سے اخلاق کا کوئی میسر نہیں حاصل کر سکتے۔ قتل مت کر، کی بھی مستثنیات ہیں۔ تاہم مستثنیات کے احتمال کے باوجود)۔ یہ اخلاق کا ایک اچھا اصول سمجھا جاتا ہے۔ بخلاف اس کے، سمجھ پر لازم ہے کہ اپنے دوست سے محبت اور دشمن سے نفرت کر، ہمیں اعلیٰ ترین اخلاق کے اعتبار سے پسند نہیں آتا، باوجود اس کے کہ اخلاقی اعتبار سے وہ اور ایک سچی حکم سادی ہیں۔

کانٹ کی یہ کوشش کہ قانون اخلاق کی مجرہ صورت سے ایک اخلاقی میسر مستنبط کیا جائے اور بھی عجیب ہے۔ کیونکہ اس نے یہ دعویٰ نہیں کیا (جیسا کہ بعض دفتہ اس کی نسبت خیال کیا جاتا ہے) کہ بغیر خالص ادا سے فرائض کے اور عقلی غایات کا وجود ہی نہیں ہے۔ اگر اس کی یہ رائے ہوتی ہی تو اس کے حق میں یہ خیال کرنا ناممکن تھا کہ اس نے قانون کی مجرہ صورت میں فرض کے تصور کا کوئی ایفہ دریافت کیا ہے بلکہ اگر کسی

لے ہم کہہ سکتے ہیں کہ اخلاقی قانون کو اس صورت میں ظاہر کیا جاسکتا ہے کہ "ایسا ہو"، نہ اس صورت میں کہ "ایسا کہ کسی قانون کو اس صورت میں ادا کرنے کے امکان کے متعلق یہ سمجھا جائے کہ وہ تصدیق کرتا ہے کہ آیا اس میں نمایاں اخلاقی خصوصیت پہنچتی ہے یا نہیں عیسائیت نے اس ہولی کو امتیاز بخشنا کہ حق میں قانون اخلاق یہ کہتا ہے کہ نفرت مت کر" "تو قتل مت کر" (Leslie Stephen; Science of Ethics 1882. P. 155)

لے ڈاکٹر لپس (Dr. Lipps; Die ethischen Grundfragen, 1889 p. 159 seq.) نے کانٹ کو

انسان کو اپنا فرض ادا کرنا ہے تو اس پر یہ جاننا بھی لازم ہے کہ وہ فرض کیا ہے۔ اور جب وہ اس فرض کو دریافت کر چکے تو محض اس علم کی بنا پر کہ اس کا حکم اطلاق سے اس بات کی شناخت میں مدد نہیں ملتی کہ آخر وہ کیا ہے۔ غرض یہ کہ کسی ایک طریق عمل کے مقابلے میں دوسرے کی معقولیت کو ثابت کرنا ناممکن ہے جب تک کہ یہ نہ تسلیم کر لیا جائے کہ ادا سے فرض کے علاوہ کوئی اور چیز بھی عمل کی عقلی غایت ہے یا وہ قیمتی ہے یا نہ۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ اس الزام سے بری کرنے کی کوشش کی ہے کہ اس کا حکم اطلاق مافیہ سے نمونہ ہے جس کی تائید میں اس نے خیال ظاہر کیا ہے کہ مافیہ جاری تہذیبی خواہشوں اور میلانوں سے مل جاتا ہے۔ قانون اخلاق صرف یہ جاتا ہے کہ کس طریقے سے اور کس حد تک ان سے استفادہ کیا جائے۔ مجھے یقین ہے کہ مواد کے تعلق کا نٹ کے خیال کی یہ ایک بڑی حد تک توجیہ ہے لیکن اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ وہ فطرت انسانی کے نامیلانات (Aller möglichen menschlichen Zwecke) کو اپنی اپنی حقیقی قوت کے تناسب سے استفادہ کرنے کی اجازت دیتا ہے۔ بجز اس حد تک کے کہ اور میلانات کے پورا کرنے میں مزاحمت نہ ہو۔ یہ ایک بڑی بات ہے کہ ہمیں یہ معلوم کرنے کے لیے تجربے سے استصواب کرنا پڑے گا کہ ان ہی ممکن میلانات کی اضافی قوت کتنی ہے۔ اور آخر کار وہ ان کی اضافی قوت کا بہت ہی غیر اطمینان بخش میاں پیش کرتا ہے۔ (ڈاکٹر لیس کے خیالات کی ترجمانی کی حیثیت سے) اگر ایک پورے جماعت میں ایفون کی تدخین کا میلان کافی شدید ہو تا تو کانٹ کا اصول عام تدخین فیہون کو ایک حکم اطلاق سے روک دیتا۔

لے لوٹنے سے، جو عام لذت کو منظور کرنے والوں میں دنیا کا سب سے آخری انسان تھا، بتایا ہے کہ 'دنیا میں کوئی شے ایسی نہیں ہے جس کی کوئی قدر و قیمت ہو جب تک کہ وہ کسی ایسے وجود میں تو موزی بہت لذت پیدا کرے جس میں احتیاط و التذاذ کی قابلیت ہو۔ جو شے اس سے مستم ہو وہ بجز ایک بے طرف حقیقت کے اور کچھ نہیں ہے جس کو صرف پیش از پیش ایک قیمت سے منسوب کیا جاسکتا ہے، اور ایک ایسی لذت کے حوالے سے جو اس سے پیدا ہو۔ (Practical Philosophy Eng.)

(Trans. by Ladd p. 19) - مجھے یقین ہے کہ اس بیان کی مافیت کی جائے گی کیونکہ (۱) لذت تمام آخری خیر کا ایک عنصر ہے۔ (۲) لوٹنے سے نہیں کہا ہے کہ لذت کو تصور کے دوسرے عناصر سے مجرور کر لینے کے بعد کلیئر ہی میں قیمت ہے، یا یہ کہ اس کی پائیش لذت کی مقدار سے ہونی چاہیے لیکن مجھے ایسا



لیکن کانٹ نے یہ ضرور تسلیم کیا ہے کہ عمل کی عقلی غایت ایک وہ ہے جس میں قیمت ہے اور جو اطلاقی اور غیر مشروط نہیں بلکہ اس شرط پر مبنی ہے کہ فرضِ فضیلت میں مداخلت نہیں کرتا۔ اور دوسری غایت سعادت ہے۔ اس مثال سے بظاہر منطقی طور پر ثابت ہوتا ہے کہ صحیح میاں کسی عمل کے اس میلان پر مشتمل ہے کہ وہ تمام نوع انسان کی سعادت کو اسی حد تک ترقی دے جس حد تک کہ وہ فضیلت کے ساتھ متوافق ہو سکے۔ اس سے میاں اخلاق کی ایک قابل فہم اور قابل عمل صورت حاصل ہوگی جو سطحی طور پر مشورہ خلاق کے حقیقی احکام کے مطابق ہوگی۔ میں پہلے ہی اس بات کو ثابت کرنے کی کوشش کر چکا ہوں کہ یہ صورت حیات انسانی کی غایت کے متعلق نا کافی بصیرت کا نتیجہ ہے۔ اور اس کے تقاضے کی توضیح آگے آئے گی جب ہم ایک اور غلط مفروضے کی طرف رجوع کریں گے تاکہ کانٹ کے حکم اطلاقی والے اساسی مسئلے کا قطع قمع کیا جائے۔

### ۳

معلوم ہوا کہ فرض کی خاطر فرض کو ادا کرنا حقیقت میں خود فرض کے تصور میں مضمر ہے۔ لیکن اس سے یہ نہیں صادق آتا کہ ادائے فرض کی خواہش ہی کو ہمیشہ ایک شخص کے صحیح کردار کا موجب اور مخصوص محرک ہونا چاہیے۔ یا یہ کہ جس کردار کی تحریک قانون اخلاق کی تنظیم سے نہ ہو وہ ضرور اخلاقی قیمت سے محروم ہو گا۔ تاہم کانٹ کا مفروضہ کچھ ایسا ہی تھا۔ کانٹ کے نقطہ نظر سے اپنے بیوی بچوں کے ساتھ ایک شخص کی نہایت بے لوث محبت و جان نثاری، کمال وطن پرستی اور نہایت

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کا بیان غلط نہیں پر مبنی ہے۔ بجز ان اس کے نوٹس کا یا اعتراض درست انجیز ہے کہ لذت پر مشروطی سے جسے رہنے یا اس کو دوبارہ حاصل کرنے کی کوشش ادا عالم سے محروم رہنے کی سہمی ہی نام علمی نا علمیت کے مرتبے ہیں (Microcosmus. Eng Trans, 1. p. 688.) لیکن یہاں پھر کیفیت لذتیں فرق و امتیاز کے اقواف سے لذتیت کا رنگ پھیکا پڑتا ہے۔

و یسح انسانی ہمدردی میں اس سے زیادہ اخلاقی قیمت نہیں ہے جتنی کہ نیٹ لایج اور نیٹ خود غرض معنی میں ہے۔ جب تک وہ شخص اس حیثیت سے محبت نہ کرے یا اس طرح کا سلوک اختیار نہ کرے کہ گویا وہ محض قانون اسلاق کی تحقیق اور شعوری تنظیم کی بن پر اپنی بیوی، یا وطن، یا نفع انسان سے محبت کرتا ہے (کیونکہ اس کا دعویٰ ہے کہ محبت تحکم سے نہیں پیدا ہوتی) اس کا کردار قیمت سے سزا ہو گا۔ لیکن اس کا غلط ہونا لازم نہیں آتا (کیونکہ جب فرض منہ نہ کرے تو ذاتی سعادت کو تقویت پہنچانا جرم نہیں ہے)۔ جو ارادہ برادری کی محبت سے ظہور میں آئے وہ اخلاقی حیثیت کے اس ارادے سے مساوی مرتبے پر ہے جو محبت نفس سے ظہور میں آئے۔ اس میں بس اتنی ہی قیمت ہے جتنی کہ ایک حیوان کی فعلیت میں ہے۔ یہ ہے وہ نفرت انجیر اور انسانیت سوز روایت جس کی رہ نمائی کاٹھ کی غایت سے ہوتی ہے۔ ٹھوٹھار کے الفاظ میں اس نے ”تجربہ عن المحبت کو خود اپنا دیا ہے“ جو سچی اصول اخلاق کے بالکل منافی ہے۔ لیکن شکر نے کاٹھ کے ایک شاعر کی زبان سے اس مشہور شعر میں اس کی شکایت کی ہے!

میں خوشی سے اپنے دوستوں کی خدمت کرتا ہوں! لیکن  
 انہوں سے کہ مجھے اس میں لذت ملتی ہے اس لیے مجھے یہ  
 خوف سار رہا ہے کہ میں نیچو کا نہیں ہوں۔

اس کا جواب یوں دیا گیا ہے :

یقیناً اس کی تدبیر صرف یہ ہو سکتی ہے کہ ان سے کم قیلم  
 نفرت کرنے لگو، اور اس کے بعد تم بادل ناخواستہ اپنا فرض  
 ادا کرنے پر مجبور ہو جاؤ گے۔

یہی نہیں بادر کیا کہ کاٹھ اس نیت کو پوشیدہ رکھنے کا خواہشمند ہے۔ وہ

Uchler die Grundlauge der Moral § 6. (The Basis of Morality, trans. ۱۰

by A. B. Bullock, 1903, وہ اس کو امتحانِ علمیت نہائی اور قاعدہ پستی سے تمیز کرتا ہے،

p. 49) (taktlosen moralischen Pedantismus)

۱۱ اعزاز

کھلم کھلا دعویٰ کرتا ہے کہ ہر خواہش بُری ہے۔ میلانات خود ہی احتیاج کے وسائل ہونے کی حیثیت سے اس قیمتِ مطلقہ سے جس کے لیے ان کی خواہش کی جاتی ہے اس قدر محدود ہیں کہ اس کے برعکس نوع انسان کی یہ عام تمنا ہونی چاہیے کہ ان سب کمیت بُری رہے۔ یہ ہم کانٹ کی روئے یہ سوال کر سکتے ہیں کہ مساوات کس چیز پر مشتمل ہے؟ ہم جانتے ہیں کہ مساوات خواہشوں کی تکمیل سے پیدا ہوتی ہے۔ اور یہ ایک سلسلہ بات ہے کہ مساوات عمل کی معقول غایت ہے۔ پس خواہشوں کو مستقل طور پر محض ایک ذخیرہ یا کس طرح تصور کیا جائے جس کے نہ ہونے سے ایک دانا انسان خوش رہ سکتا ہے؟ یہاں اتنا بتا دینا کافی ہے کہ کانٹ کے اعتقاد اور نوع انسان کے نہایت پختہ تیغیات میں کوئی مطابقت نہیں ہے۔ پادری ہنر کا فلسفہ، فہمِ عامہ، شعور، اخلاق کی نہایت بہتر ترجمانی کرتا ہے۔ کانٹ ضمیمہ کے مطالبات پر جس سختہ و دھکے ساتھ ٹھہرے اس پر وہ بھی اتنی ہی قوت کے ساتھ اصرار کرتے ہوئے مزید یہ تسلیم کرتا ہے کہ ضمیمہ مرکز اجازت نہیں دیتا کہ دوسرے تمام جذبات، رغائب یا تاثرات کو یک لخت و بادیا جائے بلکہ اس کا فلسفہ یہ ہے کہ بعض خواہشوں کی بہت انتہائی کرنی چاہیے بعض کو دبا دینا چاہیے بعض میں اعتدال پیدا کرنا چاہیے یا ان کو اپنے قابو میں رکھنا چاہیے۔ اور پھر ان تمام کو خیرِ ظہری اور محبتِ نفس کے تابع کر دینا چاہیے۔ کیونکہ یہ دونوں عظیم الشان عقلی ہیجانات ہمارے اور ہماری برادری کے حق میں مفید ہیں۔ اس تعلیم میں ہنر تو اوسطوں کے حوالہ کو ہی تقویت پہنچا رہا ہے جو (اگرچہ اس کے خیالات نے کئی پلے کھائے ہیں) اس حقیقت کے اعتراف کی بدولت غلاطون سے بھی آگے نکل گیا ہے کہ خواہش انسانی فطرت کا اتنا ہی لازمی عنصر ہے جتنا کہ خود عقل ہے اور یہ کہ اعلیٰ ترین فضائل اور بدترین رذائل کا خام مواد گویا ایک ہی ہے یا اگر فطری ہیجانات عقل کے پیش نہادہ غایت کے مطابق ہوں تو خیر ہیں ورنہ شر ہیں۔ اگر اس بات کو کاغذاً فرض

۱۔ Grundlegung (Abbott ص ۷۷)

۲۔ بشمول خواہش لذت۔

۳۔ میں اس کو بس مسئلے کی بالکل جامع توضیح نہیں سمجھتا، جب تک کہ فیاضی اور حبِ نفس کے تصور کو ایک خیر لہ فی فہم میں نہ سمجھ لیا جائے۔

۴۔ دیکھو آئندہ صفحہ ۱۵۳۔ والعد۔

کیا جائے کہ ایک کام فرض کے خالص احساس سے انجام پا سکتا ہے لینے اُس خوشی سے جو مطلقاً اس انسان کی پیدا شدہ ہو کہ ایک خاص طریق عمل بجا لے کر وہ صائب و مستول بنے تو یہ ایک نیک انسان کے محکات کی کافی تحلیل نہیں ہو سکتی۔ ایک نیک انسان اکثر صورتوں میں اسی چیز پر عمل کرتا ہے جس کی طرف وہ کسی قدر مائل ہو تا ہے قطع نظر اس لحاظ کے کہ وہ اس کے فرض میں داخل ہے۔ وہ بوی بچوں کی خاطر اس لیے سخت کرتا ہے کہ ان کو وہ چاہتا ہے۔ وہ بچہ لوتا ہے اس لیے کہ جھوٹ سے اس کو طبعاً نفرت ہے۔ وہ مصیبت زدہ لوگوں کی امداد اس لیے کرتا ہے کہ وہ دوسروں کی تکلیف کو نہیں دیکھ سکتا۔ اُن متحدہ ہیجانات میں سے جو اس کے ارادے کو وقت بوقت بے چین کرتے رہتے ہیں ایک صحیح ہیجان کا انتخاب کرنا، اور جب وہ ارادہ علی الاطلاق یا اضافی حیثیت سے بہت کم زور ہو تو اس کو تقویت پہنچانا ہی ایک ایسی چیز ہے جس میں اس کا احساس فرض، ظہور میں آتا ہے یعنی حیات اخلاق میں شاید بہت کم موقعوں پر، جب کہ فرض ایک عظیم انسان ایثار یا ایک نہایت شدید رغبت کی مزاحمت کا مطالبہ کرے ایسا ہوتا ہو گا کہ اس میں فعلی شعور میں کتنی محرک کا کام دے۔ بے شبہ یہ نہایت حسن ہے کہ احساس فرض ہمیشہ شعور کے پس منظر پر اعلیٰ نفسیات کی اصطلاح میں حاشیہ شعور میں موجود ہوئے اور عمل گویا ہمارے تمام افعال میں خواہ وہ فطری ہیجانات کی کتنی ہی شدید رغبتوں کا نتیجہ کیوں نہ ہوں، اتحاد قائم کرنے والی فریق ہو، نیز ہمیشہ اس بات کے لیے تیار رہے کہ جب اس میں اور مطالبہ فرض میں اختلاف پیدا ہونے کا خوف ہو تو ان میں سے سب سے کم تر بیگانہ اور فیاضانہ افعال کو بھی روک دے لیکن جب صورت حال یہ نہ ہو، بلکہ ایک مخصوص فعل یا حیات انسانی کے عام میلان اور رکوش میں نفس قانون اخلاق کی شعوری یا بالارادہ تنظیم سب سے اعلیٰ اور سب سے فائق مرتبے پر پہنچ گئی ہو، تو ہم جہل میں اس انسان کے

لے ڈاکٹر مارٹینو (Dr. Martineau) کی تعلیمات کو یہ شرف حاصل ہے کہ اس نے اس تصور کو ترقی دی ہے۔ لیکن جب وہ اس بات سے انکار کرتا ہے تو ماننے سے کام لیتا ہے کہ محبت فرض یا جو صائب و مستول ہوں اس پر عمل کرنے کی خواہش کسی ذریعہ عمل ہو سکتی ہے (Types of Ethical Theory) (پہلے سوم دوسری جلد صفحہ ۲۶۹)۔ لے ڈاکٹر مینس کی نئی نئی پہلی جلد صفحہ ۲۵۹، رابعہ ۲۵۹، دابعدہ وغیرہ۔

عمل یا سیرت کو اخلاقی قیمت سے یک لخت مُرا نہیں سمجھتے۔ جو سمجھتا ہے کہ ہم اس کے ناقص حائے اخلاق کو ایک اخلاقی نقص یا معذوری قرار دیں۔ لیکن ہم اس کی نسبت یہ نہیں خیال کرتے کہ وہ لذت کا ایک خود غرض طالب ہے۔ ایسا کہنا ایک شدید نفسیاتی قلعی پر مشتمل ہوگا کہ ہر وہ شخص جو اپنے بیوی بچوں یا پیٹے کے جوشِ محبت میں غرق جھاکشی کرتا ہے اور اس پر دوسری شخصوں سے محرز رہتا ہے وہ مجرد قانونِ اخلاق کی غالی سے تنظیم سے متحرک ہو چکا ہے۔ اور یہ کہنا اخلاقی تحریف پر مشتمل ہوگا (جس کی تصدیق اسی طریقے سے ہو جو ایک اخلاقی واقعے کی تصدیق کے لیے اختیار کیا جاتا ہے) میں نے شور کی شہادت سے (کہ اس قسم کا کردار اخلاقی اعتبار سے بے قیمت ہے) اگر ایسا کیا جائے تو صرف ایک اوسط درجے کے مجذوب انسان کی عام نیکیاں کر داری سے اور بچوں اور حیوانوں کے زیادہ ابتدائی اخلاق سے بھی اخلاقی قیمت کا انکار کیا جائے گا۔ (کیونکہ بچوں اور وحشیوں کی نسبت یہ کہنا دشوار ہے کہ ان میں قانونِ اخلاق یا ایک مجرد فرض، کا تصور پیدا ہو چکا ہوگا)۔ بلکہ خیرِ طلب لیکن محیطِ فہ اور نامکمل سیرتوں کے شریف ترین افعال کو بھی اخلاقی قیمت سے ماری سمجھا جائے گا۔

کائنات کی اخلاقیاتی لغزش کے سرچشمے کو اس کی ناقص نفسیات میں تلاش لکنا ہے۔ اس نے بھی بالکل بائس یا لاک کی طرح فرض کر لیا تھا کہ ہنجر ایک خاص مثال کے تمام افعال کا محرک لذت ہے۔ اس نے فرض کر لیا کہ عقل میں اتنی قدرت ہے کہ اپنے اختیار سے انسان کے ارادے میں جھیل جو اور اس کو براہِ راست متاثر کرے۔ وہ اس طرح کہ ایک فعل کو وقوع میں لانے اور دوسرے کو وقوع سے باز رکھنے کے لیے اس پر ایک اخلاقی حکم عائد کیا جائے لیکن جب حد تک انسان اس نوعیت کی تاحیدوں کی نقص تنظیم سے متاثر ہوتا رہا تب تک اس کا ارادہ ہمیشہ لذت اور الم کے زیر اثر رہا۔ کانسٹ نے یہ کہنا شاید کائنات کے اصول سے متوافق ہوگا کہ اس میں کسی قدر اخلاقی قیمت ہے کیونکہ اس میں قانونِ اخلاق کا ایک حد تک لحاظ کیا جاتا ہے لیکن اس توضیح سے حقائق کا اظہار نہیں ہوتا۔ ممکن ہے کہ وہ شخص قانونِ اخلاق پر اس معیشت سے غور نہ کر رہا ہو (جس نے ذیل میں تشریح کی ہے کہ ممکن ہے کہ وہ اس کے باوجود تسلیم کرے کہ بیوی بچوں کی محبت میں ذاتی خیر ہے) تاہم اس بات کو ہم تسلیم کرتے ہیں کہ بے لوث است اس فعل کو بذاتِ خود اخلاقی قیمت سے منسوب کرتی ہے۔

اس حکم مطلق (Categorical imperative) کو مداخلت کا جو اختیار دیا ہے اس کے قطع نظر وہ ایک نفسیاتی لذتی تھا۔ اس کے علاوہ اس نے یہ بھی فرض کر لیا تھا کہ جملہ انسانی غرض سے معین ہو وہ کلیتہً "فطری" ہے اور ایک احصاء کرنے والے جو عالم کے لذت کے محرکات نوعیت میں ایک حسی انسان بلکہ ایک حیوان کے خالص حیوانی بیجاانات کے برابر ہیں۔ اگر وہ حیوانات کے کردار (behaviour) کی توجیہ کرتا تو اس طرح کرتا کہ کمال لذت ہی اس کا باعث ہوتی ہے۔ اس نے اعلیٰ باتے کی توجیہ اور اعلیٰ درجے کی ذہنی اور اخلاقی ترقی کو جو زیادہ سے زیادہ لذت یا مسرت عمومی کے لیے تصور نمائی کی ارادی طلب و جستجو کے حق میں مضرب تسلیم نہیں کیا۔ ظاہر ہے کہ تمام خواہشوں کو لذت کی خواہش اور لذت کی خواہش کو محض ایک فطری پس منظر قرار دینے کی بنا پر وہ دو مختلف قسم کی لذتوں کی اخلاقی قیمت میں امتیاز کرنے سے قاصر رہا۔ خیر طبیعی اور بد خواہی لذت طبیعی کی محض مختلف صورتیں ہیں۔ ہم نے جس نقطہ نظر کو اختیار کیا ہے اس کی رو سے واقف کیا جاسکتا ہے کہ خواہش کی لذت خواہش کی چیزوں کی اہمیت پر منحصر ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں، بلکہ حقیقت میں شعور اخلاق ہی حکم لگاتا ہے کہ کسی منفرد انسان کے ذاتی مفاد کے اختصاص کے مقابلے میں خاندان یا قبیلے کی کمال الفت زیادہ اعلیٰ اور زیادہ شریف محرک مل ہے۔ حکم کی محبت شہوت پرستی سے بہتر ہے۔ ظلم یا نا انصافی پر غصے کا اظہار کرنا حد کی بنا پر اظہار غضب کرنے سے بہتر ہے اس لیے ہم انسان کے افعال کو اخلاقی قیمت سے منسوب کر سکتے ہیں لیکن اس کا تناسب ان اشیاء کی خواہش کے مطابق ہو گا جن پر قتل بجائے خود خیر ہونے کا حکم لگاتی ہے اگرچہ وہ شعوری طور پر ان کا اس وجہ سے جو یاد ہو کہ عقل ان اشیاء پر خیر ہونے کا یا اس کا امکان اور کم ہے، ان افعال پر عتاب ہونے کا حکم لگاتی ہے قطع نظر ان کے اس میلان کے کہ خواہش اشیاء کی تکمیل ہو۔ شعور اخلاق میں جس تناسب سے ترقی ہوتی ہے یا بہر کیفیت جس تناسب سے ایک شخص کی ذہنی ترقی اس کے اخلاق کو شامع بالذات اور کمالی بننے کی اجازت دیتی ہے اسی مناسبت سے وہ مطلوبہ اشیاء کی ذاتی قیمت کا ترقی پذیر ترجیح و توجہ کے ساتھ اعتراف کرتی جاتی ہے۔ اور یہ اعتراف سابقہ خواہشوں کے مقابلے میں اعلیٰ اور معیاریانہ کو تقویت پہنچاتا ہے جو بصورت دیگر اس کی جانشین ہو جاتی ہیں۔ لیکن اس کو ایک محرک کی حیثیت

حاصل ہونے کے لیے اس بات کی ضرورت ہے کہ قیمت کے اس شعور میں ایک خاص حد تک ترقی ہو، جس کو جائز طور پر اپنی ترغویز سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ خاندان کی نہایت ابتدائی لغت بھی دیگر اشخاص کے مطالبات کا حقوق یا داخلی نسبت کے ایک خاص قسم کے شعور پر (جو بے شبہ ناقابل تحلیل ہے) اور خالص حسی خواہش کے مقابلے میں اس نوعیت کے ہیجان کی متعاقب افضلیت پر دلالت کرتی ہے، یعنی یہ شعور ادنی حیوانوں کے مادری ہیجان میں نہیں پایا جاتا اور اس کی نسبت فطرتی مصنفین کا خیال ہے کہ اس میں کردار کے اعلیٰ ترین نصب العین کا تحقق ہوتا ہے لیکن نہایت ترقی یافتہ اخلاقی فطرہ توں اور ان کے بعض اعلیٰ ترین افعال میں فرض کے مجرّد تصور یا نفس قانون اخلاق کی غایت درجے کی تنظیم کا اعلیٰ شعور پیدا کرنا زیادہ تر ناممکن ہے۔ ایک ہمدرد انسان انسانیت کے پوشش اور جذبے سے متاثر ہوتا ہے لیکن کبھی اس بات کو دریافت نہیں کرتا کہ آیا مصیبت میں مدد کرنا یا مسلم اور چہرہ دستی کے خلاف جنگ کرنا عقل کے حکم اخلاقی میں داخل ہے یا نہیں۔ اور جو چیزیں قانون میں شامل ہیں ان کی نسبت ہم اس قسم کے جوش و سرگرمی کو اخلاقی حیثیت سے اچھا سمجھتے ہیں، خواہ اس قانون کو شعور میں لکھنا ہی کم دخل ہو جس سے یہ پیدا ہوتے ہیں۔

۴

اور اس نقطہ نظر سے یہ خیال پیدا ہو سکتا ہے کہ: اگر نیک کردار صرف اشیاء کی اس خواہش پر دلالت کرتا ہے جس کا خیر ہونا عقل کے نزدیک مسلم ہے تو ہمیں "عقائد اخلاق" یا حکم اخلاقی کی سرے سے ضرورت ہی کیا ہے؟ کیا ہم آرسطو کے ہم زبان ہو کر یہ نہیں کہہ سکتے کہ کوئی انسان حقیقت میں اس وقت تک نیک نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ ان چیزوں کو پسند نہ کرے جن کو وہ ہلانے فرض کی حیثیت سے تسلیم کرتا ہے۔ یا آرسطو سے بھی آگے نکل جائیں (جو مقرر تھا کہ ترقی یافتہ اخلاق میں بس بات کا شعور ہی اعتراف ہونا چاہیے کہ خواہش کی چیزیں اچھی ہوتی ہیں) اور یہ کہیں کہ ہر شخص ظلم و تشدد، ناانصافی اور دل آزاری کے خیال سے اس طرح شغفل ہو، اور دوسروں کے مصائب کو اس طرح محسوس

کرے کہ گویا وہ اسی پر گزر رہی ہیں تاکہ یہ سوال ہرگز نہ پیدا ہو کہ آیا ان کے خلاف جنگ کرنا فرض ہے یا ایسا کرنا فضیلت ہے؟ اگر کسی شخص کے خاندان کا یہ ہو کہ اس سے قربانی طلب کرے اور وہ اس وقت تک اس کے لیے تیار نہ ہو جب تک کہ پر سکون غور و تامل اس کو یہ نہ سمجھائے کہ یہ کام اس کے فرض میں داخل ہے یا نہیں ہے تو کیا یہ اس شخص کی ناقص سیرت کا قطعی ثبوت نہیں ہے کہ کیا اس حیثیت سے معاشرے کو فائدہ پہنچانا بہتر نہیں ہے کہ اپنے پڑوسی سے لاپرواہی برتنے کے عوض اس سے اپنی ہی ذات کی طرح محبت کی جائے اور اس کو اس طرح کھلایا پلایا جائے یا اس کی خدمت کی جائے کہ وہ گویا اس کے فرض میں داخل ہے؟

ہم اس نوبت پر ایک مشکل سے دوچار ہوتے ہیں جس کو ناقص قوانین کہہ سکتے ہیں۔ ایک طرف تو زیادہ الوالعزمی کی بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ ان چیزوں سے محبت کی جائے جو قانون میں داخل ہیں بجائے اس کے کہ کوئی کام ناخوشی سے محض اس لیے کیا جائے کہ ہم قانون پر عمل کرنے کے لیے مجبور ہیں اور دوسری طرف اس بات کو تسلیم کرنا دشوار معلوم ہوتا ہے کہ فرض کی اطاعت سے زیادہ شریف محرک کوئی اور بھی ہو سکتا ہے یا یہ کہ ایک ایسی کامل سیرت یا عمل ممکن ہے جس کی ترغیب میں اس قسم کی محبت اور جاں نثاری کو کوئی دخل نہ ہو۔

معلوم ایسا ہوتا ہے کہ ہمارے عمل کا حل اس چیز میں مل آتا ہے جس کو ہم اپنا ایک نظارہ از کرتے رہے ہیں۔ یہ بالکل سچ ہے کہ جو فعل ایک اچھے شخص کی محبت میں انجام پائے وہ اچھا ہوتا ہے۔ اگر ایک غریب اپنی سوکھی روٹی میں اپنے سے زیادہ غلے کو شریک کرے تو یقیناً اس کے فعل میں اخلاقی قیمت ہے۔ جو فاضل علم کی محبت میں مسرت و شادمانی کو عقیر جانتا اور محنت و مشقت کی زندگی بسر کرتا ہو اس کو محض اس وجہ سے ایک خالص شہوت پرست کام مہربہ نہیں قرار دیا جاسکتا کہ علمی تحقیق کے فرائض کا خیال اس کو عادتاً نہ آتا نہیں رہتا یا اس میں معاشرے کے متعدد اقسام کی رفاہ و بہبود کی محبت کا فقدان ہے بلکہ ایک خاص قسم کی اچھی چیز کی محبت ہمیشہ دوسری اچھی چیز کی راہ میں مائل ہوتی ہے اور ممکن ہے کہ آخر الذکر زیادہ اہم ہو۔ علم کی محبت اچھی چیز ہے لیکن جب یہ جذبہ کسی عالم کے دل سے اور تمام جذبات کو مٹا دے اور اس کی طلب میں متسام



اجتماعی حیوانات کا نگل ٹھونٹ دے تو وہ خود غرض اور بے درد بن جاتا ہے۔ فرنیسل کی محبت نیرو (Nero) کی سیرت کا ایک قابلِ قدر پہلو تھی۔ لیکن یہ واقعہ (اگر یہ واقعہ ہے) کہ جب روما جیل رہا تھا وہ سارا تک سجانے میں مصروف تھا، اس بات کی ایک بین مثال ہے کہ وہ نوع انسان کی مصائب سے سخت لاپرواہ تھا۔ ایک خاص مقصد کے تحت جوش اور سرگرمی کا اظہار اچھی چیز ہے بشرطیکہ وہ مقصد نیک ہو۔ لیکن تمام سوداہیت کا مدار اسی حاکت پر ہے کہ ایک شخص تنہا ایک خیر کی محبت میں گزارا جاتا ہے اور دیگر تمام مقاصد کے تردد یا تنظیم کو دل سے نکال دیتا ہے جن کو پیش نظر رکھنا انسان کی بے پرواہی کے حق میں پرہیزگار یا کلیسا کے اثر و نفوذ بلکہ گناہ گاروں کی تقلیبِ قلوب کی ضرورت و اہمیت سے کم نہیں ہے۔ خاص اشخاص یا جماعتوں کے ساتھ بے لوث شہس و وفاداری ایک اچھی چیز ہے لیکن جو شخص بغیر ضبط کے صرف اسی کا شکار ہو جائے اس کی عزت گھٹ گھٹا کر اتنی ہی رہ جائے گی جتنی کہ چوروں کے ایک سردار کی ہوتی ہے۔ یہ ممکن ہے کہ کنبے کی محبت ایک انسان کے دل کو نوع انسان کی محبت کے وسیع تر دائرے سے پھیرے۔ یا وطن پرستی ایک شخص کو انسانی ہمدردی یا بین الاقوامی خدمت شکاری کی بنیاد سمولی ہدایات کے حق میں بھی حکم انداز کر دے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ان کی اضافی قیمت یا اہمیت اتنے تناسب سے خیر کی مختلف اقسام کے ساتھ سرگرمی کا اظہار ہی فرض کہلا سکتا ہے جیسا اس صورت میں توقع نہیں ہو سکتی کہ جس شخص کو اس خیر پر تر سے محبت نہ ہو جس میں اور سب خیر و نفع ہیں وہ برنیر کو ٹیٹلک اسی قیمت سے منسوب کرے گا جس کا وہ مستحق ہے۔ کوئی ضروری نہیں کہ ایک انسان فرض کے احساس کو اپنے تمام کردار کا واحد محرک قرار دے بشرطیکہ وہ ہمیشہ اس بات کے لیے تیار رہے کہ جب کسی فعل کی نسبت یہ باور کرنے کی وجہ موجود ہو کہ وہ اس کے فرض کے متنافی ہے تو فوراً اس کو رد کر دے۔ ایک خمیر دوست فرض کے احساس کو کردار کے دوسرے تمام محرکات کا قائم مقام بنانے کی کوشش نہیں کرے گا کیونکہ اس کو اعتراف ہو گا کہ زندگی کے بہت سے معمولی کام کسی اور بیجان کے ذریعے بھی بہتر طریقے سے ادا ہوتے ہیں اور یہ کہ انامی (altruistic) یا نصب یعنی حیوانات کی ترقی حقیقت میں انسانی سیرت کے اس نصب یعنی کا ایک جزو ہے جس کی رو سے فرض اس کی طرح

اوروں کو بھی ترقی کا حکم دیتا ہے۔ وہ ناشتہ محض اس لیے کرتا ہے کہ اس کا عادی ہے یا بھوکا ہے۔ لیکن یہ بھی احساس فرض اس کے شعور کے پس پردہ ہمیشہ موجود رہتا ہے تاکہ جب کبھی اس کو بھوک محسوس نہ ہو تو اس میں غذا کی تحریک پیدا کر دے یا کسی دن صبح میں ایک خاص فرض اس کو جب اپنی طرف متوجہ کرے تو اس کا ناشتہ ملتوی یا ترک کرادے۔ وہ کھانے پینے کی چیزوں کا انتخاب کرتا ہے اس لیے کہ وہ اس کو پسند ہیں۔ لیکن جب کبھی اس کے نزدیک یہ یاد رکھنے کی وجہ موجود ہو کہ ایک خاص چیز جس کا وہ خواہشمند ہے صحت کے لیے نضر ہے یا بہت قیمتی ہے تو وہ اپنے انتخاب میں رد و بدل کرنے کے لیے ہمیشہ تیار رہتا ہے۔ وہ اپنے کنبے کے بہو کی خاطر محنت و مشقت کرتا ہے کیونکہ اس کو اپنے کنبے کے بہو کی فکر اپنی ذات کے برابر یا اس سے زیادہ ہے۔ لیکن احساس فرض ہمیشہ اس کو کاریگروں یا کاکا بکوں کے مطالبات یا دولانے کے لیے تیار رہتا ہے۔ اس لیے کہ اس کو اندیشہ لگا رہتا ہے کہ میں اس کی طرز معاملت کی وجہ سے اس سے بددلی نہ پیدا ہو جائے۔ وہ ایک خاص پیشہ اختیار کرتا ہے اس لیے کہ وہ اس کو پسند ہے اور کچھ اس لیے بھی کہ اس میں کامیابی نام آور ہے اور زیادہ دیکھ اور اہم کام کے مواقع پیدا کرنے کی حرص ہوتی ہے۔ لیکن جب یہ اندیشہ اس کے ساتھ سرگوشی کرنے لگے کہ جب جاہ و رفعت اور معاشرتی فرض کے راستے الگ الگ ہونے لگے ہیں تو وہ بخوشی اس صدائے ہدایت پر کان لگائے گا۔ ایک پادری

سے موجودہ زمانے کے نفسیین کے اس اعتراف کو قابلِ غماز و غمازی اہمیت حاصل ہے کہ ہم ایک ہی وقت میں ایک چیز یا تصور کا خیال نہیں کرتے، بلکہ جہاں یہ ہو سکتا ہے کہ مرکز شعور کسی تصور میں مصروف ہو تو دوسرے تصور کا ایک حاشیہ مختلف مارج وضع و امتیاز کے ساتھ موجود ہوتا ہے (حاشیہ نظر کے حوالے کی شے کی طرح مشتاک و متجانس جن کے وجود کا شعور نہیں ہوتا ہے) کافی طور پر واقعہ یہ دیکھنے میں آئے کہ وہ کون ہیں۔ ایک تصور جو حاشیہ شعور میں موجود ہو ذہنی نظر کا ہمیشہ مرکزی سرو میں ہو سکتا ہے جب کہ اس کی ضرورت نہ پڑے۔ ایک نیک انسان کے حاشیہ شعور میں ہمیشہ احساس فرض موجود رہتا ہے۔ یہ خیال اس نذر سے غیر متاثر نہیں ہے جس پر بہت سے نفسیین شد و د کے ساتھ عصری کہم ایک وقت میں صرف ایک ہی سرو میں کی طرف متوجہ ہو سکتے ہیں لیکن ہر حال اس کہم کے سرو میں اس بہت سے تصورات قائم ہو سکتے ہیں (جیسے کہ منہم میں) جو توجہ مختلف مارج و اقسام کا سرو میں ہوں۔

اپنے زیر اثر علاقے کے بہبود کی کوشش میں ہمہ تن مصروف رہتا ہے اس لیے کہ وہ اپنے نکلے کو زیادہ خوش حال اور بہتر حالت میں دیکھنا چاہتا ہے۔ وہ جس قدر اس کے بہبود کو اپنے ذاتی بہبود کے برابر سمجھے اور اپنے پیسے میں جتنی زیادہ مسترت محسوس کرے اسی مناسبت سے زیادہ موثر پیرائے میں اپنا کام جاری رکھے گا لیکن فرض کا احساس ہمیشہ آمادہ رہتا ہے کہ اس کی توجہ نگوار یا غیر مقبول فرائض کی جانب بھی مبذول کرا تا رہے۔ اور اس طرح نہ بڑھنے والوں کو بڑھنے کی ہدایت دے اور جو کتابوں کے مطالعے میں مستغرق رہتا ہے اس کو وہ مطالبات یاد دلائے جو اس علاقے کے غربا اس سے کرتے ہیں۔ نیز جب کبھی کام میں انہماک کی وجہ سے منکر و احساس کی سوتیں بند ہونے کا اندیشہ ہو تو اس کو آرام تفکر یا جاں نثاری کے مطالبات یاد دلائے۔ جب کسی انسان کی مادی خواہشیں یا اغراض، نوع انسان کے رفاه و بہبود کی وسیع تر شکل کے ساتھ ایک حد تک متوافق ہو جاتے ہیں تو اسی تناسب سے رفاه کی مختلف صورتوں میں تصادم کا خوف غائب ہو جاتا ہے۔ جو شخص بے لوث انسانی بہبود میں دو با ہو اور جس کی سرشت میں دل سوزی ہو اس میں غبط یا تحریک کے لیے حائل فرض کی اتنی ضرورت نہیں ہوتی جتنی کہ ایک اوسط درجے کے انسان میں ہوتی ہے جس کی مادی قوتیں ایک قابل قدر پیشہ اور ایک محبت والے کنبے میں تقسیم ہوتی ہیں لیکن اس اخلاقی انجان کے امکانات کی مثال غیر ضروری ہے جو کل سے کم تخریر کی ہر صورت کی محبت کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے۔

اور جہاں انسان کے کل خیر، قانون اخلاق کے مواد اور ہر چیز کی داخلی قیمت کے تناسب سے ہر قسم کے اچھے مقصد کے ساتھ خلوص و محبت موجود ہو وہاں یعنی صورت کی منکر ضرورت لاحق ہوگی پاس سوال کا جواب کچھ آسان نہیں ہے کہ آیا فرض کی خاطر فرض کا تصور سیرت کے اعلیٰ ترین نصب العین کا ایک جزو ہے یا بے کمالی کی ایک مستقل مثال کو لکھم ان امور میں گفتگو کرتے ہوئے جو الفاظ استعمال کرتے ہیں وہ کم و بیش مبہم ہوتے ہیں۔ تاہم اس کے جواب کا حسب ذیل خاکہ پیش کیا جاتا ہے۔

(۱) انکوئی اخلاق کے زیادہ محدود و متنی لینے ارادے کی صحیح رہ نمائی میں خود بھی سب سے بڑا خیر ہے اور جس کو ایک انسان کمال کی ذات میں ہمیشہ اور سب پر

غالب ہونا چاہیے لیکن ممکن ہے کہ انسان کمال کو اپنے اور دوسروں کے ارادوں کی صحیح ہدایت کے علاوہ اور بہت سی اشیاء کی فکر و انگیزہ جو مثلاً علم، محسن، مخصوص افراد، معاشری راہ و رسم، اپنی ذاتی قیمت کے تناسب سے مختلف سرسریں۔ جب تک وہ شخص کم و بیش شعوری طور پر غور نہ کرے تب تک ارادے کی صحیح ہدایت کی عادت والے انسان کے حق میں سخت دشوار ہے لیکن وہ جس حد تک عقل کی مجوزہ چیزوں سے محبت کرنے لگتا ہے اس حد تک نفس فرض کی تنظیم ان خیور کی اضافی قیمت کے احساس میں مبتدل ہو جاتی ہے جن سے اس کو محبت ہے۔ اور وہ تجرید بھی باقی نہیں رہتی۔ نہ وہ احساس محبوبی و دشنامی باقی رہتا ہے جو فرض کے مفہوم میں ایسے ہی اجزائیں ہیں کہ کائنات اور اس کے مقبضین نے سمجھا ہے۔ حاسہ فرض اصل میں غایات کی تناسب معروضی قیمت کے صحیح اندازے کا نام ہے۔ بعض اس ایک مفہوم میں احساس ذمہ داری شعور و خلاق کا غائی اور قابل التفکال جزو ہے۔

(۲) چونکہ متنوع غایات جن کا حصول قانون اخلاق کے مواد پر مشتمل ہے، شعوری وجودوں کی بعض خاص حالت میں تحلیل ہو سکتی ہیں، اس لیے کہا جاسکتا ہے کہ نوع انسان کی غائی محبت نفس فرض کے تمام مطالب پر غالب آ جاتی ہے بشرطیکہ اشخاص کی اس محبت میں ان کے مختلف خیور کی خواہش کو ان خیور کی اضافی قیمت کے تناسب سے شامل سمجھا جائے اور خصوصیت کے ساتھ ان کے اخلاقی بہبود کی خواہش سب پر غالب ہو۔ اس معنی میں کہہ سکتے ہیں کہ کمال محبت دل سے خوف بکال وستی ہے (حتیٰ کہ قانون اخلاق کو بھی) اور اس کے محدود ترین معنی میں خود ہی قانون کی تعمیل پر مشتمل ہے۔ حاسہ فرض اپنے اعلیٰ ترین مفہوم میں اشخاص کی عقلی محبت (جس میں ایک بڑی حد تک محبت نفس بھی داخل ہے) اور ان اشیاء کے مترادف ہے جو ان کے حقیقی خیر پر مشتمل ہیں۔

(۳) اس ذہن کے حق میں جو ایک ایسی ذات (Person) کے وجود کا قائل ہے جس کی مشیت قطعاً حقیقی خیر پر مشتمل ہے اور اس ذات کی محبت اور

لے شعور اخلاق سے یہ ضابطہ راہزنس ہے کہ مجھے یہ کرنا چاہیے بلکہ یہ ضابطہ کہ یہ ہونا چاہیے۔ (Rough)

’اخلاقی تجربہ (Experience Morale) (۳۴)۔‘

اس کی مشیت کی طرف اس ذہن کی شعوری رہ نائی ایسی چیزیں ہیں جن میں حائے فرض شامل ہے۔ خدا کی محبت فرض کی محبت پر مشتمل ہے جس میں ذہنی وضاحت اور جذباتی قوت کی مزید شدت داخل ہو جاتی ہے، جو اس سچے یقین کا نتیجہ ہے کہ ایک نصب العین حقیقی بھی ہے۔ اس ذات پر اعتقاد لانے کو کس حد تک اور کس معنی میں معروضی اخلاق کے تصور میں شامل یا ضمیر سمجھا جائے ایک ایسا سوال ہے جس پر اس کے بعد غور کرنا ضروری ہے۔ لیکن اس کتاب میں محض ایک نفسیاتی اعتبار سے اس امکان کو محسوس کرتا ہوں کہ مذہبی شعور میں تصور فرضی ان پہلوؤں اور تلازمات کو زائل کر دے گا جو اکثر حکم اطلاق کے تصور کے خلاف بغاوت کرتے رہتے ہیں۔

شونہار نے کانٹ کے حکم اطلاق کا بجا طور پر (اس کے بعض پہلوؤں کی نسبت) مضحکہ اُڑایا ہے کہ وہ دنیاوی اخلاق کی ادنیٰ ترین شکل کا محض ایک ایسا ہے، حالانکہ وہ عواید ارتقا کہ اس کو ترک کر چکا ہے۔ کانٹ اپنے مہود کو خواہ مخواہ اطلاق کے نام سے موسوم کرے یا کسی اور نام سے، لیکن اس سے حقیقت حال میں کوئی فائدہ نہیں آتا۔ اصل میں یہ اٹھارویں صدی کے پریشیا کے عریف عسکر کی دنیاویات کا احیار ہے جس میں اس عریف کو محض ایک تجربے کی صورت میں تبدیل کر دیا گیا ہے۔ اس نے اپنے حکم کو غیر شخصی بنانے اور اس کو فی الجملہ حقیقی دنیاویات بحیثیت مجموعی اور غیر بحیثیت مجموعی کے علاقے سے منقطع کرنے کی کوشش میں خود اختیار ہی مجرور اور تقریباً بے درد بہت دیا۔ اگر اس کو ازبر فرضی حیثیت دی جائے اور اس کو روح انسانی میں مشیت (Will) سے انعکاس سے تعبیر کیا جائے جو نوع انسان کے خیر برتر کا ارادہ کرتی ہے تو پھر یہ حکم اطلاق سے وہ تمام خط و خال غائب ہو جاتے ہیں جو اس کو ایک ایسے جذبے کی صورت بنشتے ہیں جو ان ہجانات یا جذبات سے متعارف اور ادنیٰ ہے جن سے انسان میں صبح کردار کی تحریک پیدا ہوتی ہے۔ ایک مسیحی یا ایک دنیاوی شخص کے نزدیک، جس میں خدا کا قابل قدر تصور موجود ہو، انکوئی کی محبت مادی ظلال کی محبت سے متاثر

نہیں رہتی، جو انسان کے تمام نیک ارادوں کی طرح مقدس مشیت کا بھی اذیتہ ہے۔

## ۵

دوسرا سوال میں کی طرف اس کے بعد متوجہ ہونا چاہیے یہ ہے کہ کھوئی کی محبت خواہ وہ کسی ذات میں موجود ہو یا نہ ہو کس حد تک حیات انسانی کے حقیقی حالات میں کوشش، اجتہاد اور ایثار پر جو عام طور پر لفظ فرض میں داخل ہو کر اخلاق کے ایک پہلو سے متلازم ہیں غالب آنکھتی ہے۔ اگر حاسہ فرض محبت میں غایات کی اضافی قیمت کا حاسہ ہے تو یہ ظاہر ہے کہ ضبط اور پابندی، کا کچھ نہ کچھ احساس ہمیشہ فرض کے تصور کے ساتھ اس وقت تک ضرور وابستہ رہتا ہے جب تک کہ وہ غایات جن کی ہم عقلی طور پر خواہش کرتے ہیں اسی نوعیت کی اور غایات کے حصول میں متعارض رہیں جن کے ہم خواہشمند ہیں یا محسوس کرتے ہیں کہ ان کی خواہش کرنی چاہیے۔ اس نوبت پر مجھے کانٹ کے اخلاقیاتی نظام کے دو عظیم نشان نقائص میں نہایت قریبی تعلق نظر آتا ہے۔ ان میں سے ایک تو انسانی خیر کی نسبت اس کی رائے کی شدید تنوید ہے اور دوسرا اخلاقی کردار کے محرکات کی نسبت اس کا غلط اصول جس کا ذکر اوپر آچکا ہے۔ کانٹ کا نظام منطق کی رو سے جو اخلاقیاتی معیار قائم کرتا ہے اور جس کو بعض وقت وہ خود بھی باصرہ ایتام اختیار کرتا ہے وہ ترقی بہبود کی طرف افعال کے میلان پر مشتمل ہے جس میں دو عناصر داخل ہیں (۱) فضیلت یا ادا سے فرض اور (۲) مساوات محض لذت کی حیثیت سے۔ اس خیال پر یہ نکتہ چینی کی گئی ہے کہ یہ ناکافی ہے۔ اور ممکن ہے کہ اس میں جو سخت نفسیاتی تنوید مضمر ہے اس میں اور مبالغہ کیا جائے۔ تنوید فطرت انسانی کو دو حصوں میں منقسم کر دیتی ہے جن کو ایک دوسرے سے نہ تو باہمی نسبت و تعلق ہے اور نہ ایک کا اثر دوسرے پر انسان کا اس نصب العین حیات کے ان دو اجزاء میں کوئی جزیرہ مشترک نظر نہیں آتی۔ البتہ ان دونوں میں کم سے کم حقیقی عدم منفاہمت نمایاں ہے۔ جیسے حد تک کا ایک شخص کو اپنے عمل سے مساوات حاصل ہو، ظاہر ہے کہ اسی حد تک اس کی فضیلت کو صد مرتبہ بچھے گا، (مگر افسوس! میں یہ کام خوشی کے ساتھ کرنا ہوں)۔

لیکن وہ جس حد تک فرض کے لیے زندہ رہے اور فرض اس کے میلانات کے خلاف ہو، اس حد تک اس کا میلان ناخوشی کی طرف ہو گا بلکہ کانٹ کی رو سے مساوت میں قیمت ہے لیکن یہ خصلاتی قیمت نہیں ہے۔ اس کے برخلاف فضیلت کا کام ٹھیک اس کے اس میلان پر مشتمل معلوم ہوتا ہے کہ ان فطری ہیجانات کی مزاحمت کی جائے جن کی تشفی پر معمولی مساوت مشتمل ہے۔ جب یہ تسلیہ کیا جائے کہ فعل قانون اخلاق کی تنظیم سے سرزد نہیں ہوتا اور نہ لذت کی خواہش سے وقوع میں آتا ہے، بلکہ وہ ایک اور ہی خواہش کا نتیجہ ہے اور یہ کہ ان خواہشوں میں اخلاقی قیمت کے مختلف درجے ہیں، عقل نہ تو خواہش کو مردود و ٹھیکراتی ہے اور نہ اس پر غالب آتی ہے بلکہ اس کو ضابطے کی پابند کر دیتی ہے اور خواہش کی تکمیل سے جولذت پیدا ہوتی ہے وہ خواہش کی ماہیت کے اعتبار سے یا تو بھلی ہوتی ہے یا بُری، تو ایسی صورت میں عدم اکتفا اور تنویر غالب ہو جاتے ہیں پس اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فضیلت ہمارے اپنی فطرت کے دوسرے ہیجانات کی مزاحمت پر مشتمل نہیں ہے۔ مساوت اس صورت میں اخلاقی قیمت سے معر انہیں ہوتی ہے کہ وہ تمام خواہشوں کے اعلیٰ درجے کی کافی تکمیل سے پیدا ہو جن میں ان کی ذاتی قیمت داخل ہے۔ اور قیمت اکثر اس قیمت سے اعلیٰ تر ہوتی ہے جو ان خواہشوں کو صرف اس بنا پر حاصل ہے کہ وہ لذت کے محض ذرائع ہیں ممکن ہے کہ حیات انسانی کے حالات اس غائی مفاہمت کے حقیقی حصول میں مزاحم ہوں لیکن ان دو غایتوں میں وجوبی یا غیر متغیر تضاد نہیں ہے۔ وہ اس بات پر مائل ہیں کہ زندگی کے ایک واحد و اعلیٰ طور پر متوافق اور مطابق فی الذات نصب بعین میں ضم ہو جائیں۔

## ۶

کانٹ نے جتنی میسارات اخلاق پیش کی ہیں ان میں سے دوسرے کی نسبت ایک اور چیز کا اضافہ کرنا مناسب ہو گا۔ یعنی اس قانون کے متعلق کہ انسان کو فی نفسہ

لے اس میں شک نہیں کہ کانٹ اکثر اس اتفاق کو اپنے مہولوں کی مدد سے مسرور کر دیتا ہے۔

ایک غایت سمجھ اور کسی کو محض ایک ذریعہ نہ قرار دے، کانٹ نے اس اصول پر نہ تو خود اپنی تصانیف میں بار بار زور دیا ہے نہ اس کو متواتر بیان کیا ہے اور نہ دوسرے قانون کے ساتھ اس کے تعلق کو ٹیک طور پر معین کیا ہے۔ وہ اس قانون کو زیادہ تر خود کشی اور تناسلی خلاف ورزیوں کی بد اخلاقی کے ثبوت میں استعمال کرتا ہے۔ اخلاقی اعتبار سے اس اصول کی اعلیٰ اہمیت میں شبہ نہیں ہو سکتا لیکن وہ نہایت مبہم ہے اور اس میں حقیقتہً ایک اخلاقی میار بننے کی صلاحیت اسی وقت پیدا ہو سکتی ہے جب کہ اس کے تعلق وہ علم حاصل ہو جو خود اس ضابطے سے نہیں حاصل ہو سکتا۔ یہ کہنے کے قابل ہونے سے پہلے کہ آیا ایک خاص طریقہ کردار انسان کو ایک ذریعہ بنانے کا حامی ہے یا نہیں یہ جان لینا چاہیے کہ انسان کی زندگی کی صحیح غایت کیا ہے۔ کانٹ (جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں) انسان کی زندگی کی صرف دو غایتیں تسلیم کرتا ہے۔ ایک ابتدائی یعنی اخلاق، دوسری ثانوی یعنی سعادت۔ کانٹ کے اختیار کی رو سے کسی انسان کو بد اخلاق یا کم اخلاق ثابت کرنا نامکن ہے۔ اس لیے اس کو کوئی حق نہیں پہنچتا کہ دوسرے انسان کے تعلق ایک شخص کے کردار کو مردود ٹھیرائے بجز اس ایک وجہ کے کہ وہ اس کی دوسری غایت یعنی سعادت میں خیل ہوتا ہے۔ اور صاف ظاہر ہے کہ جو کردار اس کے ذہن میں ہے اس سے ہمیشہ ایسا نہیں ہوتا۔ بلکہ اگر اس تناقض کو نظر انداز کر دیا جائے تو بھی وہ یہ نہیں ثابت کر سکتا کہ جس کردار کو مردود ٹھیرا ہوا ہے وہ اپنے یا دوسرے کے جسم کو ذریعے کی حیثیت سے استعمال کرنے پر شل ہے جس طرح کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ انسان کے اکثر کردار بد اخلاقی پر مبنی ہوتے ہیں۔ میں ایک قلی سے اپنے صندوق اٹھواتا ہوں تو اس کے جسم کو ایک ذریعے کی حیثیت سے استعمال کرتا ہوں اور میرا یہ فعل بد اخلاقی پر شل نہیں ہے۔ میں جب اس کو کام کا معاوضہ دیتا ہوں اور اس کے ساتھ ایک ایسے اخلاقی وجود کی حیثیت سے سلوک کرتا ہوں جو حیات کے تمام خیور میں کسی طرح مجھ سے کم کا حقدار نہیں ہے تو میں اس سے محض ایک ذریعے کی حیثیت سے کام نہیں لے رہا ہوں۔ کانٹ نے ہرگز کبھی ایسی جمل بات نہیں کہی اگرچہ اس کی تائید میں



مسائل حوالے دیئے جاتے ہیں) کہ ہمیں ہرگز نوع انسان کو ذریعہ کی حیثیت سے استعمال نہ کرنا چاہیے۔ بلکہ صرف یہ کہا ہے کہ ہم اس کو ہرگز ذریعہ نہ بنائیں اگر ساتھ ہی اس کے ساتھ غایت کی حیثیت سے بھی پیش نہ آئیں۔ اگر حیات انسانی کی مادی غایت یا غیر کے کسی تخیل سے قطع نظر کریں تو یہ ثابت کرنا ناممکن ہے کہ تسلسلی بد اخلاقی دوسرے فرق کے مطالبات کو مساوی طور پر تسلیم کرنے سے متوافق نہیں ہے۔ ہمیں صرف ان افراد سے متصفانہ اور مناسب سلوک کے لیے اصرار کرنا چاہیے جن کو مردم دوست پادینین کہا جاتا ہے۔ کانٹ کے مقدمات کی رو سے ایک قسم کا مبادلا خدمات دوسری قسم کے مبادلا خدمات کے مین مطابق ہے۔ بے شبہ کانٹ کا حقیقی احساس یہ تھا کہ زبردست کردار مرد اور عورت کے تعلقات کی صحیح غایت کے مطابق نہیں ہے لیکن وہ اس مدم مطابقت کا ثبوت اس وقت تک پیش کرنے کے قابل نہ ہو سکا جب تک کہ اس نے انسان کی نصب العین زندگی کے تخیل کو تنگ کرتے کرتے ایک طرف تو معاشرتی فساد کی بجی آوری اور دوسری طرف غیر متماز احتیاط لذت تک نہ پہنچا دیا۔ ہمیں جو بات غلط معلوم ہوتی ہے وہ نوع انسان کو وسائل بنانا نہیں ہے (کیونکہ بہت ممکن ہے کہ اس کو ساتھ ہی ایک غایت کی حیثیت سے بھی تسلیم کیا جائے) بلکہ اس کو ایک خاص طریقہ سے وسیلہ بنانا ہے۔ یعنی فلاں قسم کی حسی لذت کا وسیلہ اور فلاں فلاں غایت کے لیے جس میں عقل کو کوئی قیمت نہیں نظر آتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم پہلے ہی غور کر چکے ہیں کہ فلاں فلاں قسم کا سلوک جس کی رو سے ہم انسان پر محض ایک ذریعہ ہونے کا حکم لگاتے ہیں انسانیت کی تحقیر پر مشتمل ہے۔

اس کے علاوہ ہمیں یہ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ اخلاقی احکام کا درجہ گھٹا کر ان کو محض ایک ذہنی اور غیر اخلاقی مھو کی تک پہنچا دینا، یعنی محض صورتی تعلیمات سے کوئی

لے کانٹ کے چوتھے نظریہ خاص طور پر جنسی رابنوں کی بعض دوسری اقسام ہیں۔ اور ان میں تو اس کی بحث اور بھی بے مسما ہو جائے گی اگر ہم یہ فرض کریں کہ سلاط لذت ہی صرف ایک غایت ہے جو فساد کے جب کہ اس کو دوسروں کے لذت کی رتی کی حیثیت سے دیکھا جائے (Tugendlehre, Th. 1.) زچیل

میار حاصل کرنا بھی ناممکن ہے جن کے نزدیک اس مافیہ یا ارادی نتائج کا کوئی لمبا سلاخ نہیں ہوتا جن پر ہمارے افعال کی اخلاقیات یا عدم اخلاقیات کا دار و مدار ہے۔ محض ہمہ گیر یقین یا تناقض سے بڑی ہونا ہی نیکی یا بدی کا کوئی مییار نہیں ہے۔ قیمت کے حکم کو کسی اور قسم کے حکم یعنی صورتی مطابقت یا غایات اور وسائل کے درمیانی ربط کے حکم میں جس میں ان غایات کی نوعیت کا کوئی لحاظ نہیں ہوتا منتقل نہیں کیا جاسکتا۔ اخلاقی عقل حقیقت میں اس وقت نمودار ہوتی ہے جب کہ کسی غایت کی قیمت کا اندازہ کرنا ہو۔ اگر قانون کی صورت کو اس کے مواد سے الگ کر لیا جائے تو پھر کوئی چیز ایسی باقی نہیں رہتی جس کی بنا پر قیمت کا حکم لگا یا جاسکے۔ کوئی قانون محل محض یکسانی کی وجہ سے اخلاقی نہیں ہوتا تا وقتیکہ وہ یکسانی کے ساتھ ایک ایسی غایت کے مطابق بھی نہ ہو جس میں عقل کو قدر و قیمت نظر آسکے۔ اور نہ انسان کو ذریعہ بنانا خلاف اخلاق ہے تا وقتیکہ وہ غایت جس کا وہ ذریعہ بن رہا ہے ایسی نہ ہو کہ عقل اس کو انسان کی حقیقی غایت کا ایک جز تسلیم کرنے سے قاصر رہے۔ اس اصول کو تسلیم کرنے کی وجہ سے کانٹ اس مشکل سوال میں پھنس گیا کہ آیا ایک شخص کے بال کاٹنا جائز ہے یا نہیں اور آیا اس عورت کے کہہ کر اور پر جو تینے کے لیے اپنے سر کے بال تراش دے (بلالحمایان محرمات کے جن کے لیے اس کو قوم درکار ہو) سچے دل سے حکم لگایا جائے کہ وہ خطا سے یک سخت نمونہ نہیں ہے۔ اس نوعیت کا فتویٰ غالباً ان افراد کی نظریں نہ جھپکے گا جنہوں نے دسگریٹ سازوں کے افسانے کے متعلق مشہور ترین کرافورڈ کی پراثر تصنیف پڑھی ہے۔

۷

عام طور پر تسلیم کیا گیا ہے کہ کانٹ کے اساسی اخلاقیاتی اصول کا بہترین اظہار اس کے تیسرے قانون یعنی عالم مقاصد کے ایک کرن کی حیثیت سے عمل کرکس ہوا ہے۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ اس طرح عمل کر کہ گویا اپنے نفس میں اور ہر فرد بشر میں مساوی ذاتی

قیمت ہے۔ ایک ایسے معاشرے کے رکن کی حیثیت سے پیش آجس میں ہر شخص دوسرے کے خیر کو اپنے ذاتی خیر کے برابر سمجھتا ہے اور باقی تمام افراد بھی اسی طرح عمل کرتے ہیں اور اس معاشرے میں ہر فرد ذریعہ بھی ہے اور غایت بھی۔ اور جب ہر فرد دوسروں کے خیر کا باعث ہوتا ہے تو خود اپنے خیر کو بھی متحقق کرتا ہے۔ اس وقت تک جو کچھ کہا گیا ہے اسی سے یہ لازم آتا ہے کہ شعور و اسلاق پر واجب ہے کہ انسانی معاشرے کے اس نصب العین کو جہاں تک ممکن ہو تسلیم کرے۔ لیکن کردار کی تفصیلات میں ایک رہنما کی حیثیت سے وہ بھی اسی ہلکے استہادہ میں جا پڑتا ہے جس کا شکار سابقہ ضابطہ ہو چکا ہے جس خیر کی کافی تعریف یا توضیح نہیں کی گئی ہے جس کا ہم دوسروں کے حق میں باعث ہوتے ہیں اس مثال میں بھی ہمیں محض ایک صورت حاصل ہوتی ہے جس کا کوئی مافیہ نہیں ہے۔ اگر ہم اس کمی کو کانٹ کے نظام کے اور حصوں سے پورا کریں اور ہر انسان کی غایت کوئی سعادۂ قرار دیں تو اس وقت (جس کی توضیح اور پرتپختی ہے) ہمیں اخلاق کا ایک قابل فہم لیکن سرسری اور ناکافی میعار حاصل ہوتا ہے۔ اور اس ترجمانی کی بدولت جو کئی مقبول پرانہ خود کانٹ نے کی تھے، اس کی یہ سادی کوشش برباد ہو جاتی ہے جو اتنے وسیع پیمانے پر کی گئی ہے کہ تجربے سے استعصواب یا نتائج کا اندازہ کیے بغیر کردار کی تفصیلات

لے دنیا میں خیر ملے گا متھن ایک ایسے ارادے کا ضروری مروض ہوتا ہے جس کا متھن تاؤن اسلاق سے چوسکتا ہے۔

Kritik d. praktischen Vernunft Dialektik دوسرا حصہ، ۱۱۱ محلہ، آڈیٹ Abbot

۲۱۵۰)۔ چونکہ فضیلت اور سادات دونوں ایک ذات میں خیر حاصل کے قبضہ و تصرف پر مشتمل ہیں اور اخلاق کے صحیح تناسب سے توزیع سادات ایک ممکنہ عالم کا خیر عملی ہے اس لیے یہ خیر عملی اور کمال خیر کو ظاہر کرتا ہے۔ (Dialektik حصہ دوم، آڈیٹ صفحہ ۲۱۵)۔ بے شبہ میں حد تک کہ کانٹ یہ تسلیم کرنے سے قاصر رہا ہے کہ نیک ارادے کے منہ وہ ارادہ ہے جو سادات کی ترقی اور نہضت کا توزیع کا ارادہ کرتا ہے اس حد تک اس پر اس تنقید کی زد پڑتی ہے کہ اس نے اس بات کو سمجھنے کا کوئی ذریعہ متفرق نہیں کیا کہ اخلاقی ارادہ کو سادات سے بلکہ بحیثیت مجموعی یہ ظاہر ہو گا کہ مست ذکرہ صدر نوعیت کے فسادوں میں وہ فضیلت کی تعریف اس حیثیت سے کرنا چاہتا ہے کہ وہ ایسے اعمال کا ارادہ ہے جو ترقی سادات اور عادلانہ توزیع سادات کی طرف مایل ہوں۔

حاصل کی جائیں۔ اور اس غیر سنگالی کو ظاہر کیا جائے جو اس کے مافیہ کالمحاطہ کیے بغیر ایک عالم گیر قانون کی خالص صورت میں نمودار ہوتی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ کائنات کی ساری اخلاقی تعلیم میں دو تناقض اور غیر متوافق خطوط افکار جاری ہیں۔ ان میں سے ایک تو ہر متقول اخلاقی نظریے کی اساس ہے (اگرچہ محض اساس ہی اساس ہے)۔ اور دوسرا وہ ہے جو بالآخر تو ہم اور نامتو لیت پر دلالت کرتا ہے جس کی بدولت اخلاقیات کی علمی تحقیقات کی راہ میں اب تک کاوٹ رہی اور بدستور باقی ہے۔ کائنات کے ہر ضابطے کو ان دو قبائلی طریقوں میں پیش کیا جاسکتا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خود اسی نے اس کو ان دو طریقوں میں پیش کیا ہے۔ فرض ایک حکم اطلاق ہے، اس کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ عمل کا ایک سیدھا راستہ ہے جو ہر شخص کے حق میں صائب اور متول ہے خواہ وہ اس کو پسند کرے یا نہ کرے فرض کا یہ سیدھا سا دھما مطلب ہر اس شخص کی سمجھ میں آتا ہے جو فرض کے آخر کچھ معنی سمجھتا ہے۔ یا یہ ہو سکتا ہے کہ بعض افعال ایسے بھی ہوں جن پر کاربند ہونا ہمارے خیال میں صائب ہے بغیر اس کے کہ ان (معاشرے یا دیگر) غایات پر تعلق رکھتا ہو ان کے تحقق کا باعث ہوتے ہیں، غیر عقلی کردار کی اس سے بہتر تعریف ناممکن ہے۔ فرض کی خاطر فرض کے معنی یا تو یہ ہو سکتے ہیں کہ ہمیں چاہیے کہ خیر یا بالذات قیمتی غایت کی جستجو کریں محض اس لیے کہ وہ خیر ہے۔ یا یہ کہ ہم کسی غایت سے استصواب کیے بغیر عمل کریں۔ ایسے اصول ہر عمل کر جس میں عالم گیر قانون بننے کی صلاحیت ہو جس کا مطلب آیا یہ ہو سکتا ہے کہ ایسی غایات تلاش کریں کہ عقل تیری طرح دوسروں کے حق میں بھی بالذات قیمتی قرار دے۔ یا یہ کہ تو داخلی تناقض سے اجتناب کرنے کو اپنے کردار کا معیار قرار دے۔ نوع انسان کے ساتھ ایسا سلوک گوارا کر کہ گویا وہ بھی ایک غایت ہے نہ کہ ایک ذریعہ۔ اس کا مفہوم یا تو یہ ہو سکتا ہے کہ ہر انسان کے بہبود میں داخلی قیمت ہے۔ یا یہ کہ تو جس معاشرے میں ہے اس کی خدمت کو اپنے مرتبے کے خلاف سمجھ اور ایسی چیزوں کے متعلق جو حقیقی معنی میں تجھے یا کسی اور کو نقصان نہیں پہنچا سکتیں خیالی دعووں سے خوش ہو۔ عالم مقاصد ان دونوں آخر ل ذکر اصول موضوعہ کی محض ایک ترکیبی صورت ہے اور اس پر بھی اسی اہام کا الزام عاید ہو سکتا ہے۔ اگرچہ کائنات نے جسے ضابطے اشمال

کیے ہیں ان میں وہی ایک ایسا ہے جس کو بلا تامل عقلی ترجیحی کے لیے پیش کیا جاسکتا ہے۔

## ۸

ہم چاہیں تو ایک اور طریقے سے بھی کانٹ کے نظام پر تنقید کر سکتے ہیں۔ کیونکہ اس طرح ہیں اس اخلاقی سوال کے قطعی جواب کا آسان موقع ملے گا جس کو ہماری ہیئت حاصل ہے۔ یعنی یہ سوال کہ کونسا تخیل مقدم ہے آیا تصور خیر یا تصور صائب؟ کانٹ نے اس سوال کو حل کرنے کا کبھی متعلّق قصد نہیں کیا۔ اس نے ہمیشہ تصور صائب سے شروع کیا ہے۔ اور اس کی راہ میں یہ ساری مشکلات اس وجہ سے پیدا ہوئی ہیں کہ اس نے تصور خیر سے استصواب کیے بغیر تصور صائب کو مستثنیٰ سے مزین کرنے اور اس کا ایفہ تلاش کرنے کی کوشش کی ہے۔ ہماری رائے میں خیر یا دِ قِیمت کا تصور منطقی کی رو سے ابتدائی تخیل ہے حالانکہ نفسیاتی اعتبار سے نوع انسان میں تصور صائب زیادہ واضح طور پر ترقی پا رہا ہے۔ جو فعل خیر کا باعث ہو وہی صائب ہے۔ اس نوبت پر ناقابلِ تعلیل چاہیے سے دست بردار ہونے کا کوئی سوال نہیں ہے۔ خیر وہ ہے جو رہونا چاہیے، یہ ان دو الفاظ میں فرق یہ ہے کہ لفظ صائب کا اطلاق صرف انہیں افعال پر

۱۔ بیان اس نظریے سے فوٹو توفی نہیں ہے جس کو میں کمال طور پر تسلیم کرتا ہوں کہ لفظ خیر کی تعریف نہیں ہو سکتی۔ ہم اس کا تخیلی منہم صرف اس طرح سے ادا کر سکتے ہیں کہ ان الفاظ کو استعمال کریں جو سادہ طور پر اس تصور پر عاید ہوتے ہیں۔ یعنی خیر چاہیے، قِیمت، غایت کو ہم سننے والے الفاظ سمجھتا ہوں۔ بشرطِ مورو (Moore) نے اپنی حالیہ کتاب اصولِ اخلاقیات (Principia Ethica) میں جو طور پر نمایاں حیثیت سے اس بات پر زور دیا ہے کہ خیر ناقابلِ تعریف ہے لیکن جب وہ یہ کہتا ہے (ص ۱۷۱) کہ تاہم جہاں تک میں جانتا ہوں صرف ایک ہی اخلاقیاتی وصف ہے جو دوسرے سے بیک وقت ایسا ہے جس نے اس کو صاف طور پر تسلیم ہی کیا ہے اور اس واقعہ کو اس طرح سے بیان بھی کیا ہے تو میں اس کے بیان کی تاریخی صحت کو تسلیم نہیں کر سکتا۔ اگر ان مضمین کے متعلق مثلاً مورو کے (در خود میرے) کچھ نہ کہا جائے جنہوں نے یہ نظریہ زیادہ تر جو کہ سے سیکھا ہے تو مجھے یہ استدلال کرنا پڑے گا کہ الفاظوں (خواہ اس کی بدلی کوشش

ہو سکتا ہے جو ارادی ہیں لیکن لفظ 'خیر' کا اطلاق افعال کے علاوہ اور بہت سی چیزوں پر بھی ہوتا ہے۔ اس سوال کے باطل قلع نظر کہ کون ان چیزوں کا باعث ہوا ہے، میں حکم لگاتا ہوں کہ اگرچہ یہ ناموزوں موسیقی یا بدناما تصاویر (یسے ذہنی شعور و وجودوں کو آلام میں مبتلا دیکھنا یا متضاد نغموں کو سننا یا بدناما تصویروں پر غور کرنا) بری چیز نہیں ہیں۔ وہ مجھے بری معلوم ہوتی ہیں مگر وہ یہ یوں ہی اتفاق سے پیدا ہو گئی ہوں، یا ادبوں یا ارادی فعل سے عالم ظہور میں آئی ہوں۔ اس وجہ سے کہ یہ محض میرا اپنا خیال ہے اس لیے اس حکم کی ایک اساس ہاتھ آتی ہے کہ جہاں تک ممکن ہو ان چیزوں کو دفع کرنا صائب ہے۔ لیکن خواہ وہ دفع ہو سکیں یا نہ ہو سکیں بہر حال بری ہیں۔ جو ارادہ قصداً ان چیزوں کا باعث ہو یا

بقیہ حاشیہ مگر مشتمل۔ متعلق کچھ ہی کہا جائے جو یہ ثابت کرنے کے لیے کی گئی تھی کہ صرف خیر متحق ہی ہے) ارسطو اور کئی ایک جدید متفین نے جنہوں نے ان کے در سے کی تعلیم پائی ہے اس کی تعلیم دی ہے۔ اور اسی کو کڈورث Cudworth نے سب سے زیادہ زور کے ساتھ پیش کیا ہے۔ مشرور کی تشریح پر مجھے صرف اتنی فائدہ کرنی چاہیے کہ وہ ان دیگر طریقوں سے متجاہل رہتا ہے جن سے وہ اس تصور کو ظاہر کر سکتا ہے خصوصاً 'صائب' یا 'چاہیے' کے متضاد تصور کو اس پر یہ خیال کہ وہ غیر قابل تعریف ہے، اسی طرح مسلط ہے کہ وہ اس بات کی رحمت بھی گوارا نہیں کرتا کہ اس کو اس طرح پیش کیا جائے اور اس کی مثال اس طرح دی جائے کہ آخری تصورات کے حق میں ممکن ہو۔

۱۔ اس اصول کا عدم اقرار (جس کو جیسا کہ ہم دیکھ آئے ہیں) لوتزے Lotze نے اس قدر کمال طور پر تسلیم کر لیا ہے) میری نظریں کو کر کے پادری Bishop of Clogher کا نام یاں نقص ہے۔ ورنہ کئی اور مشیون سے اس کی Short study of Ethics (طبع ثانی ۱۹۰۸ء) قابل قدر ہے۔ Bishop d'Archy کاٹ کی 'ضابطہ پسندی' کے تقاضوں کو کمال قدر و منزلت کی نظر سے دیکھتا ہے اور افعال کو صاحب یا غیر صاحب قرار دینے کی کوشش کو بھی بالاجنا نادان غواب و غیب کے جوہر میں توجہ سے مسلم ہیں۔ اس کے باوجود ہم جانتے ہیں کہ وہ اس بات کا مدعی ہے کہ انسان کی غایت یا اس کا غیر خود امی کی کرنی ہوئی ہے جو انسان اور دنیا کے اشتراک کا نتیجہ ہے۔ یہ ادبی اور مشترک فہمیت ہی وہ شے ہے جس کو فی نفسہ خیر کہا جاسکتا ہے (۱۶۸ تا ۱۶۹) اور وہ صدیقی خیر نیک عمل کرنے کے معنوں میں خیر ہو سکتا ہے (ص ۲۶)۔ مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ بیانات کاٹ کے اس دعوے کا مسلم معلوم ہوتے ہیں کہ

اُن کے خلاف کش مکش کرنے سے انکار کر دے وہ ان آلام یا ناموزوں سمجھتی یا بدنامنا تصاویر سے بھی زیادہ شرموگا، بلکہ مجھے یقین ہے کہ وہ شرمے۔ لیکن جب تک یہ چیزیں بری نہ ہوں وہ ارادہ بھی جو ان کو دفع کرنے سے انکار کرے برا نہ ہوگا۔ اُس کے افعال ایک بے راہ و ارادے کے افعال نہ ہوں گے۔ کائنات اکثر متبہ اسی رائے پر اپنی بحث ختم کرتا ہے۔ یعنی صائب یا عقلی وہ فعل ہے جس سے ارادہ ظاہر ہوتا ہے۔ برہمنی سے اس کی نظر اس طرف نہیں نکلی کہ اس اعتراف سے اس کی یہ کوشش بالکل اڑ گئی جاتی ہے کہ تجربے سے استصواب کرنے سے احتراز کیا جائے۔ یہ ممکن ہے، اگرچہ خلاف عقل ہے کہ جزوی افعال کا ارادہ کرتے ہوئے ان نتائج کی طرف توجہ نہ کی جائے جو بظاہر تجربے کی رو سے اُن سے برآمد ہوتے ہیں۔ کسی چیز پر بھی جو نے کا حکم اس وقت تک نہیں لگایا جاسکتا جب تک کہ حکم لگانے والے کو یہ نہ معلوم ہو کہ خیر کیا ہے۔ کوئی تجربہ نہیں یہ نہیں بتا سکتا کہ خیر کیا ہے جب تک کہ ہم تجربے کے تصور میں قیمت کے ایک غیر واضح حکم کو شامل نہ کر لیں۔ لیکن جب تک کسی چیز کی نسبت

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ دانت درو کا یہ کہ انیور صائب ہے جب تک کہ اس سے پہلے یہ نہ تصدیق کر لیا جاتا کہ آیا دانت کا درد (خواہ وہ کسی طرح پیدا کیا جائے) بری چیز ہے یا نہیں۔ اور یہ حکم لگانا کائنات سے تجاوز ہو جائے کہ تجربہ ذاتی فعل کے اور کوئی چیز نہیں ہے۔ میرے خیال میں وونٹ Wundt بھی اسی تصدیق کا سختی ہے، جب وہ مساوات کے متعلق یہ کہتا ہے کہ وہ بذاتِ خود ایک غایت نہیں ہے، بلکہ اخلاقی سامعی کی ایک ذیلی پیداوار ہے (اخلاقیات، انگریزی ترجمہ، باب صحت) یا جب وہ 'انفرادی مساوتوں کے مجموعے کا خیال ظاہر کرتا ہے جو معروضی حیثیت سے بے قدر و قیمت ہیں (اسی کتاب کا حصہ ۱)۔ یہ حیرت انگیز بات ہے کہ وونٹ جیسا شخص جو باوجود اس قدر جدید و لحاظ و حکمت پسند ہونے کے ایک ہی ایسا بلند پایہ مفکر ہے جو اخلاقی غایت کی ذاتی قدر و قیمت کے متعلق اپنی رائے میں کائنات سے بھی اتنے نکل جاتا ہے جو اُس کے نقطہ نظر سے انفرادی ارادوں کے کمال پرک نہیں ہے بلکہ نفع انسان کی بہم اور غیر شخصی ترقی پر۔

لے صحیح معنی میں بے شبہ ہمارے مطلوب فیصل کے کوئی خلاہ خالی ہونا لازمی ہے تاکہ اُن سے ہمارے انتخاب کی توجیہ ہو سکے لیکن ہر سختی کے لیے اس خواہش پر عمل کرنا ضروری ہے کہ مزید غور و تامل کے بغیر عمل کیا جائے یعنی وہ حاصر کج روی جس سے ایک کھرے کائنات پرست کے محو کا اختیار کرنا اس قدر دشوار ہے جب کہ کائنات کے مذہب کے بغیر معقول پہلو کر لیا جائے۔

یہ تجربہ نہ ہو کہ وہ کیا ہے یہ کہنا ناممکن ہے کہ آیا وہ اچھی ہے یا نہیں۔ ظاہر ہے کہ نئے نقص اخلاقیاتی احکام کے لیے تجربے کا وجود ایک بڑی حد تک قوانین اخلاق کے حقیقی اختلافات کی توجیہ کرتا ہے۔ [حضرت اعلیٰ حضرتؒ نے (اگر یہ قصہ محض ایک افسانہ نہیں ہے) جب اسکت در یہ کے کتب خانے کو آگ لگا دیے کا فرمان صادر فرمایا تو بہت ممکن ہے کہ ان کو اس بات کا نہایت ہی نامکمل علم ہو کہ ایک کتب خانہ حقیقت میں کیا چیز ہے۔ میں اس سے انکار نہیں کرتا کہ ایسے پُرچشم لوگ پیدا ہو سکتے ہیں جو باوجود اس علم کے کہ وہ کتابیں غلاں غلاں علوم پر مشتمل ہیں ان کو آگ میں جھونک دیں۔ لیکن یہ اغلب ہے کہ ان کتابوں کے متعلق وسیع تر معلومات غلبے کے حکم کو دل دیتی۔ خود کائنات کا ہر جو بائیکل اس کا ہموال ہو نہایت منطقی، لیکن سخت کم عقلی کے لمحوں میں یہ بتا سکتا ہے کہ آیا ان کتابوں کو اس علم کے بغیر جلادیا جائے کہ وہ کس کس مضمون کی ہیں یا یہ کہ وہ واقعی وہ کتابیں ہیں بھی یا نہیں۔

ہمارے اخلاقی احکام آخر کار احکامِ قیمت رہ جاتے ہیں۔ اخلاق میں اسامی تصورات قیمت کا تصور ہے جس میں چاہیے، کا تصور ضمناً شامل ہے۔ لفظ قیمت کے استعمال سے یہ فائدہ ہے کہ وہ ان سارے مسائل اور غرض سے پاک ہے جتنی کہ بعض وقت چاہیے، کے خلاف ان اذمان میں تعصب پیدا کر دیتے ہیں جن کو اس حقیقت سے کوئی تعصب نہیں ہوتا جس پر وہ دلالت کرتا ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ تصورِ خیر اور تصورِ صائب، متضایف الفاظ ہیں۔ خیر کے تصور میں یہ ضم ہے کہ اس کو حاصل کرنا چاہیے۔ اور تصورِ صائب، اس خیر کے قطع نظر سے متعلق ہے جس کے مطابق افعالِ صائب وقوع میں آتے ہیں۔ بالآخر اگر ہم سوال کریں کہ قیمت کے تصور کو، اخلاقی، قیمت کے تصور سے کیا نسبت ہے تو یوں جواب یہ ہو گا کہ ہر اس چیز میں جس میں قیمت ہے اخلاقی قیمت بھی ہوتی ہے۔ یعنی ان منوں میں کہ اس قیمت کی مقدار کے موزوں تناسب کے لحاظ سے اس کا حصول اخلاق پر مبنی ہے لیکن اخلاقی قیمت سے ہماری مراد زیادہ تر خاص نوعیت کی قیمت ہے جس کو ہم ایک نیک سیرت سے منسوب کرتے ہیں۔ اس قیمت کو سب سے اعلیٰ قیمت تسلیم کرتا ہوں۔ لذت ایک خیر ہے اور ہر انسان کے حق میں صائب ہے کہ خود اپنے نفس اور دوسروں کی لذت کا باعث ہو۔ ہم لذت کو



قیمت سے منسوب کرتے ہیں، لیکن ہم ان افعال یا سیرت کو کسی خاص قیمت سے منسوب نہیں کرتے جن سے وہ پیدا ہوتی ہے کیونکہ ذاتی لذت کے حصول سے لازمی طور پر کسی اچھی سیرت کی طرف دلالت نہیں ہوتی۔ بلکہ اعلیٰ ترین غایات میں اعانت کرنا بھی اخلاقی قیمت سے متحرک ہو سکتا ہے جب کہ ان غایات کا صورت پذیر ہونا اس شخص کے محرک کا ایک جزو نہ ہو۔ بشرطیکہ صرف اس صورت میں جب کہ ہم ایک شخص کے کردار کی نسبت یہ تسلیم کریں کہ وہ خیر کو اس لیے ترجیح دیتا ہے کہ وہ صرف خیر ہے، یا نفس ادنیٰ خیر پر اعلیٰ خیر کی ترجیح کو ہم ایک خاص نوعیت اور درجے کی قیمت سے منسوب کریں جس کا نام ہمارے نزدیک عموماً اخلاقی قیمت ہے۔



لے میں نے اس باب میں زیادہ تر کاٹھ کی اخلاقیات کے ضمنی مسائل پر تنقید کرنے سے احتراز کیا ہے جن پر جس وقت بحث نہیں کی جاسکتی جب تک کہ اس کے بعد الطبعیاتی نظام کے ان تقاضوں کا حوالہ نہ دیا جائے جو ان سے نہایت قریبی طور پر مربوط ہے۔ میں نے کاٹھ کی خالص اخلاقیاتی حیثیت کو بھی صرف اسی حد تک جانچا ہے جس حد تک کہ وہ میرے استدلال میں ٹھنڈا بہت ہوئی ہے۔

# باب

## عقل اور احساس

۱

پچھلے ابواب میں میں نے یہ فرض کیا ہے کہ اخلاق کو بالکل یہ عقلی قرار دینے میں کانٹ حق بجانب تھا۔ یعنی اس دعوے میں کہ اخلاقی پسندیدگی ایک عقلی حکم ہے نہ کہ احساس یا جذبہ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ اس دعوے کی اس وقت تک جو تصویب کی گئی ہے اس کو مزید تقویت پہنچانے کی ضرورت ہے۔ اور شاید یہ تصویب ان اعتراضوں کے جواب کی بہترین صورت اختیار کرے جو اس کے خلاف پیدا ہوتے رہے ہیں۔ اس جواب کی نسبت یہ خیال ہوتا ہے کہ اس میں اس مسلک کی قابل لحاظ کیفیات شامل ہیں جو اخلاقیاتی عقلیت کے نام سے موسوم ہے اور جو سترھویں صدی میں کلارک (Clarke) اور جدید تصور دین میں کانٹ اور دیگر افراد سے منسوب ہے۔

توقع ہے کہ یہ اعتراضات جب نہایت واضح صورت اختیار کریں گے تو کچھ اس انداز کے ہوں گے: کیا رائے عامہ تسلیم نہیں کرتی کہ اخلاق دماغ کا نہیں بلکہ دل کا معاملہ ہے؟ کیا ہمارے اخلاقی اور اکات میں احساس کی حرارت و گرم جوشی نہیں پائی جاتی

جو (مثلاً) ایک ریاضیاتی صداقت کے اور ایک سے غائب ہے؟ نیکی ایک لوگ اکثر احمق اور بد لوگ فہم نہیں ہوتے؟ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ ضمیر میں ایک ذہنی جز وہی داخل ہے تو کیا ہم باور ہی جھگڑے کے ہم زبان ہو کر کم از کم اتنا نہیں کہہ سکتے کہ ضمیر بعض عاطفہ فہم ہے اور نہ ادراک باطن بلکہ وہ دونوں کی ماہیت میں داخل ہے پہلے معلوم ایسا ہوتا ہے کہ عام اعتراضات بہت سی غلط فہمیوں کا نتیجہ ہیں۔ لیکن اتنا ضرور ماننا پڑے گا کہ کانٹ اور دیگر اخلاقیاتی عقلیین کے مبالغے ہی ایک بڑی حد تک ان غلط فہمیوں کے ذمہ دار ہیں۔ اول تو جب یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ اخلاقی حکام عقل سے صادر ہوتے ہیں تو اس سے ہماری مراد یہ نہیں ہوتی کہ افعال مضی اس وجہ سے صادر ہوتے ہیں کہ وہ معقول ہیں بے شبہ یہ ممکن ہے کہ ہم کسی فعل کو نہایت واضح طور پر صائب قرار دیں لیکن اس کے باوجود اس کو اختیار نہ کریں، حتیٰ کہ اس کی طرف ہماری طبیعت ہی مایل نہ ہو یا رغبت عملاً بہت کم ہو۔ یہاں تک کہ جب کوئی فعل ایک مسلمہ فرض کے خالص اہتمام کی بنا پر سرزد ہوتا ہے تو (پروفیسر جھوک کے الفاظ میں) کم سے کم نفس صائب اور معقول کی خواہش کا موجود ہونا لازمی ہے۔ ورنہ یہ فرض دائرہ ہوگا اور ہم اُن اسباب سے واقف ہو چکے ہیں جن کی بنا پر ہمارا یہ دعویٰ ہے کہ کانٹ غلطی نے اس بات پر مبصر تھا کہ عقلی خواہش ہی وہ تہما محرک ہے یا ہونی چاہیے جو ہمیں نیک کام کے لیے مجبور کرتی ہے۔ یہ مسلم ہے کہ عقل عملی جو مقاصد مادۃ مقرر کرتی ہے وہ بھگائے خود خواہش کی چیزوں پر مشتمل ہوتے ہیں۔ اور جو افعال ان مقاصد کے لیے اختیار کیے جاتے ہیں ان میں اخلاقی قیمت ہو سکتی ہے حتیٰ کہ جب فاعل کے شعور میں مجرد قانون کا سرے سے کوئی خیال ہی نہ پیدا ہو۔ یہاں تک کہ بہترین افراد کے بہتر سے بہتر افعال بھی عموماً فرض کے

۱۔ دیکھو جارجٹ مندرجہ ۱۶۵ آئینہ جو اٹینو Martineau کی  
Types of Ethical Theory سے نقل کی گئی ہے۔

۲۔ رسالہ فضیلت Dissertation of Virtue - سونٹ (Serraons)  
کے زیادہ عقلی موقف سے یہ تفسیر شاید عجیب (Hutcheson) کے اثر کا نتیجہ ہے۔ وہ اب  
'عاطفہ اخلاق' کو ضمیر کے ایک مردانہ کیفیت سے آہستہ کرتا ہے۔

مجرد خیال کے علاوہ دوسری خواہشوں سے بھی متاثر ہوتے ہیں ضمیر جب ایک حیثیت سے جذبہ دل کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے تو غالباً اس لفظ کے مفہوم میں نہ صرف صاحب کا ادراک داخل ہوتا ہے بلکہ وہ بیجا نات بھی جو فعل صاحب کا باعث ہوتے ہیں یعنی اس میں کہ سے کم خیر کا احترام، یا محبت، بلکہ وہ تمام تاثرات و جذبات نیچو کاری یا دوسرے اعلیٰ تاثرات و جذبات بھی شامل ہیں جن کو اخلاقی عقل عمل کے محرکات کی حیثیت سے پسند کرتی ہے۔ حالانکہ اخلاقیات عقلیین اور ان کے مخالفین میں تنازع فیہ مسئلہ صرف یہ ہے کہ وہ کون سی قوت ہے یا ہماری فطرت کا وہ کونسا جزو ہے جس کی بدولت ہم پر ینکشف ہوتا ہے کہ ایک فعل کو اختیار کرنا چاہیے؟

نیز یہ بھی تسلیم کیا جائے گا کہ عقل عملی کے احکام عادتاً ان امور کی تعمیل کے لیے کم و بیش ایک طاقتور بیجان پیدا کرتے ہیں جن کی وہ خود تائید کرتے ہیں۔ اور جو لوگ ان احکام سے بہت زیادہ متاثر ہوتے ہیں ان میں یہ احکام بے شبہ ایک ایسے جذبے کے ہمراہ پائے جاتے ہیں جو خالص ریاضیاتی تصدیقات میں مفقود ہوتا ہے۔ تاہم اس حکم میں کہ یہ فعل صاحب ہے اور ان جذبات میں جو اس حکم کے ساتھ پیدا ہوتے ہیں فرق کرنا ضرور ممکن ہے۔ یہاں شاید یہ بحث پیدا ہو کہ بعض لوگوں کے کردار کی حوصلہ افزائی میں جن کو عام طور پر نہایت نیک انسان کہا جاتا ہے کوئی ایک جذبہ صریحاً اس قدر نمایاں حصہ لیتا ہے کہ اس میں کسی عقلی حکم کا سراغ لگانا دشوار ہے۔ نیز ایک نفسیاتی حقیقت کے اعتبار سے یہ امر بھی قابلِ اعتراض ہے کہ اکثر لوگوں میں کردار کے جزوی اقسام کو نیچے سے منسوب کرنے کا جو طریقہ رایج ہے وہ قریباً تمام وکمال جذبی نوعیت کا ہوتا ہے۔ پھر بھی میں یہی دعویٰ کر سکتا ہوں کہ جس حد تک نیچے یا صواب کا تصور اس جذبے کا مقصود ہو گا اسی حد تک عقلی حکم کا وجود بھی ماننا پڑے گا۔ جذبی عقل سے متاثر یا معین ہونے کا احتمال صرف اخلاقی احکام ہی کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔

۱۔ ضمیر کا ایک تنہا عمل ایک احساس، ایک جذبہ، ایک بیجان یا ایک تصدیق ہو سکتی ہے (Wundt) و اخلاقیات، انگریزی ترجمہ۔ جلد تیسری ص ۱۷۱۔)۔ ذہن یا عقلی پر ہے کہ وہ ضمیر یا سوویدھوئس کو ابتدا میں خدا کا فرمان قرار دیتا ہے، بجائے اس کے کہ علم باطن یا علم ذات کہے جس بات پر غور کرنا ضروری ہے کہ اس لفظ کو اس طرح کے بعد ہی آنے والی نسل نے رواج دیا ہے اور یہ وہ زمانہ تھا جب کہ اخلاقی احساس اور اخلاقی نظریے کے اعتبار سے اس نے اعلیٰ درجہ ترقی طے کیے تھے۔

ہو سکتا ہے کہ سب قسم کی نفسیاتی ملتیں کسی شخص پر بیک وقت عمل کریں اور اس کو ترغیب دیں کہ بغاوت فرانس کے اسباب و ملل کے متعلق ایک خاص نظر یہ تسلیم کر لے۔ لیکن جس شخص کے شعور میں ملت کا ذہنی تصور یا عینیت نہ ہو اس میں اس امر کی نسبت نہایت متحصصانہ اور پر جوش رائے اور نہایت سنجیدہ اور علمی رائے دونوں یکساں طور پر ناممکن ہو جائیں گی۔ اس قسم کی تاریخی تصدیق کو محض ایک جذبے کی حیثیت سے پیش کرنے کا کبھی کسی کو خیال تک نہ آئے گا۔ بالکل اسی طرح جذبہ صائب اور غیر صائب کے متعلق جزوی احکام کی ترغیب دے سکتا ہے لیکن صائب یا غیر کا تصور نہیں پیدا کر سکتا۔ حتیٰ کہ جن مثالوں میں تحقیق محرک مہرچا جذبہ ہو، ان میں بھی کہہ سکتے ہیں کہ عمل کی بجائی کچھ نہ کچھ اور اک جذبے کی تربیتی ملت میں داخل ہوتا ہے یا یہ کہ جذبہ خود اپنی قیمت کی تصدیق کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے۔ اگر انصاف کے مجرد تصور سے کوئی جوش پیدا ہو تو ممکن ہے کہ اس کی بدولت ایک انسان خیر نام کے کسی کام میں شوق سے مصروف ہو جائے، یا نوع انسان کی خالص محبت سے جنبش میں آئے۔ تاہم اس کے ساتھ یہ حکم لگایا جاتا ہے کہ یہ احساس محبت نیک ہے۔ بعض مثالوں میں پہلا انداز بیان مناسب ہے اور بعض میں دوسرا۔ لیکن یہ دونوں اقسام حکم باہم مخلو ہیں۔ یعنی ایک تو وہ حکم جو جذبے کو قیمت سے منسوب کرتا ہے اور دوسرا وہ جو ایک چیز کو قیمت سے منسوب کر کے جذبہ عمل کو مشتعل کرتا ہے۔ ہر دست موضوع بحث صرف یہ ہے کہ حکم اور جذبہ غلطی حیثیت سے قابل امتیاز ہیں اور یہ کہ قیمت کا حکم محض جذبے کے بغض احساس تک منحصر نہیں ہے بلکہ اس کا اثر ادر وسیع ہے۔

## ۲

جب اخلاقی اور اذکار کی عقلی نوعیت کے اعتراف کے خلاف عام ناراضی کوئی فلسفیانہ نظریے کی صورت اختیار کرتی ہے تو وہ یا تو بتدریج حائر اخلاق کے نظریے کی صورت اختیار کر لیتی ہے یا ایک اخلاقی استعداد کی جن کو ضمیمہ کہتے ہیں اور جو کلیتہً ایک انوکھی حیثیت سے پیش کیا جاتا ہے۔ ضمیمہ ذہنی حکم کی طرح ہر قسم کے احساس

یا جذبے سے متاثر ہے۔ ہم ان دونوں خیالات کو مختصر طور پر جانچیں گے۔  
 جان لاک کی تحریروں میں کبیر لینڈ اور کیمبرج کے افلاطونین کی عقلیت اس قدر  
 انحطاط پر ابھری تھی کہ اس نے محض ایک دنیائی افادیت کی صورت اختیار کی۔ لاک  
 قدیم طبزکلام کی رو سے اخلاق کو عقلی قرار دیتا رہا لیکن ابتدا میں اس لفظ کے جو معنی  
 مقرر تھے وہ اس کی تحریروں میں بالکل منقلب ہو گئے ہیں عقل سے استنباط کرنے پر  
 زور دینے کا یہ مشا تھا کہ آپس کا جواب ادا کیا جائے لیکن اس کے یہاں عقل کا مفہوم  
 گھٹ گھٹا کر صرف اتنا رہ گیا تھا کہ ان نمونوں میں اخلاق کو عقل کی اساس پر قائم کرتے ہوئے  
 خود آپس کو بھی عذر نہ ہوتا عقل کے معنی اب اس استعداد کے نہ تھے جو ہماری ذات میں  
 ایک خیر بالذات کا تصور پیدا کرتی ہے اور یہ حکم لگاتی ہے کہ کیا چیز بجائے خود خیر ہے  
 اور کیا چیز نہیں بلکہ صرف ایک ایسی استعداد جو ذریعہ مقصد میں تعلق پیدا کرتی ہے۔  
 لاک کی رو سے فضیلت عقلی تھی کیونکہ یہ بتانا ممکن تھا کہ اس کے بغیر انسان سیدھا  
 دوزخ میں جائے گا۔ بس ہم شیشستر ہی اور چھین کے سے افراد میں اس طرز تکمیل میں  
 رجعت پسندی کو محسوس کرتے ہیں جس کی بدولت اخلاق محض ایک خود غرض  
 احصاء کی صورت میں باقی رہ جاتا ہے۔ خیال یہ تھا کہ اگر اخلاق کو ذہن کی سرحد سے  
 ایک نکتہ خارج کر دیا جائے اور اس کو دل کے قبضے میں دے دیا جائے تو اس کی پوری حفاظت ہوگی۔  
 اس کے علاوہ یہ لوگ اسی استاد کے مابعد الطبیعیاتی مفروضوں میں شریک رہے یا کم سے کم ان سے  
 کمال طور پر دست بردار نہ ہو سکے جس کی اخلاقیات کے خلاف انہوں نے بغاوت کی تھی۔

مذہب ملن ہے کہ اس مسئلے میں استعداد (faculty)۔۔۔ اس اسمال کو پیش نظر میں رہتی قرار دیا جائے۔ یہ لفظ  
 اب غیر معمول ہو گیا ہے کچھ تو اس لیے کہ ایک سلسلہ میں اس کو اس حیثیت سے استعمال کیا گیا ہے کہ اس سے  
 ذہنی یا فطرتوں کی ایک سین استعداد کا خیالی پیدا ہوتا ہے جو ایک دوسرے سے بالکل متضاد اور الگ۔ الگ ہیں۔  
 گو کہ وہ افلاطون کے الفاظ میں شعور ذات کہ، حرت سے متجالی برتتے ہوئے ایک چوٹی کو ٹرے پر سوار  
 کے قے گئے ہیں اور کچھ اس لیے کہ ایک شخص جس قوت کی ایجاد نے اکثر پیچیدہ ذہنی اعمال کی منطقی یا نفسیاتی تحلیل  
 کی جگہ لے لی ہے۔ سمجھے تو ہے کہ اس نے ان فطرتوں سے کافی احتراز کیا ہے لیکن اگر لفظ استعداد کا استعمال  
 کلیتہً ترک کر دیا جائے تو پھر اس میں متناہونا پڑے گا جو اس کے مخالفین کے پیش نظر ہے۔ ہم جو کچھ عمل کریں  
 اس کے کرنے کی استعداد یا قابلیت (δύναμις) ہونی چاہیے۔ اس سوال سے کہ اخلاقی استعداد کیا ہے۔  
 میرا مقصد صرف یہ دریافت کرنا ہے کہ تمہا شاہ بالذات ذات کی کر۔ تہا ل میا فطرتوں سے ہر تہا متضاد یا متضاد فطرتوں سے ہوں۔

تجربہ جس سے علم احساس مراد لی جاتی تھی علم کا دوسرا ذریعہ سمجھا جاتا تھا۔ بنا بر آں خیال یہ پیدا ہوا کہ اگر اخلاق کو حقیقی چیز نظر کرنا ہے تو اس کا انکشاف ضرور کسی نہ کسی قسم کے احساس (feeling) یا حس (sensation) سے ہونا چاہیے۔ تاہم اخلاق کو معمولی حیثیت کے احکام مینے جو اس جسمانی کے لذات و آلام کی اساس پر قائم کرنا یقیناً ایک خالص اور سیدھی سادھی لذت کے مرادف ہے۔ اس نتیجے سے گریز کرنے کے لیے انھوں نے ایک خاص حاسہ ایجاد کیا جس کو ہمارے اخلاقی علم کا ذریعہ قرار دیا گیا، جس طرح کہ بصارت ہمارے لونی اور سماعت صوتی اور اکات کا ذریعہ ہیں۔ اس طرح اخلاق کو بھی (ہمارے تمام علم کی طرح) ایک قسم کے احساس پر قائم کیا گیا! البتہ یہ ایک خاص احساس تھا لیکن اخلاقی پسندیدگی کلیتہً ایک انوکھا احساس سمجھی جاتی تھی جو نیک افعال پر فکر و غور کرنے سے پیدا ہوتا ہے۔ اور اسی طرح ناپسندیدگی بھی وہ احساس تھی جو برے افعال پر غور کرنے سے پیدا ہوتا ہے۔ اگرچہ اس جسمانی اور بے آلہ حواس اخلاق میں مماثلت کے کامل فقدان پر اصرار نہ بھی کیا جائے تو بھی اس قسم کی تمام آرا پر ایک ناقابل رد اعتراض وارد ہوتا ہے۔ اگر اخلاقی پسندیدگی محض ایک احساس ہے تو وہ دوسرے احساسات پر اپنے تفوق و برتری کا دعویٰ کس طرح کر سکتا ہے؟ اگر یہ فرض کیا جائے کہ ہر دوری کے کام سے مجھے خوش گواری کا احساس ہوتا ہے اور جھوٹ کہنے سے ایک خاص قسم کی ناگواری محسوس ہوتی ہے تو معمولی حالات میں پہلے کام کو اختیار کرنے اور دوسرے سے احتراز کرنے کی معقول وجہ موجود ہے۔ لیکن فرض کرو کہ میں اس خاص قسم کے احساس سے بالکل بے حس ہوں یا یہ کہ میری مرشد ہی ایسی واضح ہوئی ہے کہ کسی رسم و روایت کی خلاف ورزی سے مجھے جتنا صدمہ ہوتا ہے اتنا کسی اخلاقی جرم سے نہیں ہوتا ہے تو اس اخلاقی ناپسندیدگی کے اس خاص احساس کو اس قدر زیادہ اہمیت

ملے اس سدا کا لحاظ نہ کرنا جو پسندیدگی یا ناپسندیدگی کے حصہ میں نہیں آتی (Lord Shaftesbury)

کی کتاب (Inquiry Concerning virtue) کا ایک نمایاں نقص یا کوتاہی معلوم ہوتی ہے۔ اس نے ناقابل ردیہ ثبوت ہم پہنچایا ہے کہ فضیلت انسان کی کوئی یا مرت اور ذلیت اس کی مصیبت کا باعث ہے بلحاظ ان حالات و واقعات کے جن سے وہ اس دنیا میں گھرا ہوا ہے لیکن فرض کرو کہ اس کے بعض خاص مستثنیات ہیں۔ اور یہی مثال ہے کہ مصنف اس کو پیش کرنا نہیں چاہتا تھا۔ یا مصلحت کرو کہ اس نے ایک

کیوں دوں؟ ہو سکتا ہے کہ مجھ میں گنجھ کھیلنے کی خاصی صلاحیت ہو، لیکن اگر میں کسی ناول کے مطالعے کو اس پر ترجیح دیتا ہوں تو میں مجبور نہیں ہوں کہ گنجھ ہی کھیلوں۔ اگر ان لیا جائے کہ بد اخلاقی عادی میرے حق میں ایک خاص قسم کے ذہنی یا جذبی صدمے اور تکلیف کا باعث ہوتی ہے تو اس کے باوجود ممکن ہے کہ خاص حالات میں اخلاق کی بدولت ایک اور قسم کا مزید رنج و ملال پہنچے ممکن ہے کہ مجھے ضمیر کے آلام زیادہ پسند ہوں، لیکن انکو ٹھٹھا دبانے کے بجائے اس سے بھی زیادہ نفرت ہو۔ اگر مجھے دھکی دی جائے کہ میں جس راز کو چھپانے پر مجبور ہوں اگر اس کو ظاہر نہ کروں اور ایک بے گناہ انسان پر جھوٹا الزام لگاؤ تو مجھے سخت اذیت پہنچائی جائے گی تو کیا چیز مجھے مجبور کر رہی ہے کہ جسمانی اذیت سے بچنے پر ضمیر کے تسکین و آرام کو ترجیح دوں؟ احساس زیر بحث کی نوعی خصوصیت پر اصرار کرنا کچھ ٹھیک نہیں ہے۔ گنجھ کھیلنے کی لذات لمس یا ذوق کی لذتوں سے مختلف ہیں لیکن ان کا اترا ل ذکر سے اعلیٰ ہونا ضروری نہیں۔ پُرنگالی شراب اور بہت سی دھنوی شراب کے ذائقے میں نوعی اختلاف ہے مگر ایک کا دوسرے سے اعلیٰ ہونا ضروری نہیں۔ لیکن اگر یہ کہا جائے کہ تنہا رادل تو خوب جانتا ہے کہ یہ لذات حاسے کی لذات کے مقابلے میں نہ صرف کیفی بلکہ نوعی اعتبار سے بھی اعلیٰ ہیں اس لیے دوسری لذتوں کے مقابلے میں ان کی طرف زیادہ توجہ کرنی چاہیے تو کیا اس کے مننے حقیقت میں تسلیم کرنے کے نہیں ہیں کہ ہم خالص احساس کے علاوہ کسی اور چیز یعنی عقل کی ہدایت یا قیمت کے حکم سے بھی کام لیتے ہیں؟ اطاعت کا خواہاں احساس نہیں بلکہ وہ حکم ہے جو احساس کو قیمت سے منسوب کرتا ہے۔

علاوہ اس کے نہ صرف حاسہ اخلاق کا نظریہ اس بات کی توجیہ سے قاصر ہے کہ کیوں ایک فرد ان احساسات و جذبات میں جن کی استعداد اس کی فطرت میں ہے خاص اخلاقی اور احکامات کو ترجیح دے۔ بلا وہ اس امر سے بھی کلیتہً قاصر ہے کہ اس قسم کے اخلاقی اور احکامات کو کلی صحت سے منسوب کرے۔ جو لوگ احساسات کو محسوس کرتے ہیں

بقیہ حاشیہ ص ۱۷۸ گزشتہ - شالیشی کی جس پر غور کیا گیا بیٹے یہ کہ ایک متفکک کو فیصلت سے سرتر بخش میلان کا یا اس کے خلاف کسی راے کا یقین ہے۔ تو اس کا خیال جکھلایا علاج ہو جائیگا (تخلربند رحوی و عطا کا مقدمہ)۔



ان کے حق میں غیر متوافق اور متناقض احساسات بھی جمیٹیت احساسات ہونے کے مساوی طور پر حقیقی اور صحیح ہیں۔ جب کوئی رنگوں کا اندھا لگے سرخ کو بنز یا بھورا بتاتا ہے تو وہ رنگ فی الواقع اس کے حق میں بنز یا بھورا ہے۔ اس کا گھم بھی اتنا ہی صحیح ہے جتنا کہ اس شخص کا جو اس کو سرخ بتاتا ہے۔ احساسات، بحیثیت احساسات، نہ صحیح ہیں اور نہ غلط، لیکن جو احکام ان پر مبنی ہیں ان کے تعلق یہ ہے کہ الف کی اس تصدیق میں کہ وہ سرخ رنگ دیکھ رہا ہے اور ب کی اس تصدیق میں کہ وہ بنز دیکھ رہا ہے بے شبہ ایک معروضی صحت ضرور ہے۔ لیکن دونوں کے یہ بیانات کہ وہ واقعی کیا محسوس کر رہے ہیں کلیتہً باہم متوافقی ہیں۔ اب اگر کسی اچھے فعل کے منہ محض یہ یہے جائیں کہ وہ میرے حق میں ایک خاص احساس کے تجربے کا باعث ہوتا ہے جس کو میں اخلاقی پسندیدگی کے نام سے منسوب کرتا ہوں تو یہ امر ناقابل انکار ہے کہ ایسے احساسات مختلف افراد میں مختلف، بلکہ متضاد، انواع کر دار سے پیدا ہوتے ہیں۔ اگر کسی شخص کی تربیت ہی ایسی ہوئی ہو کہ ایک متعصب فریب کو صاحب سمجھنے سے اس کو لذت حاصل ہوتی ہے تو وہ اس لذت کے مقابلے میں کسی حال میں کم نہ ہوگی جو ایک اور شخص کو، جس کی تعلیم و تربیت جداگانہ طریقے سے ہوئی ہو، صداقت کی خاطر جان دینے سے حاصل ہوگی۔ سانڈوں کی لڑائی قریباً تمام ہسپانیوں میں پر جوش پسندیدگی کا احساس پیدا کرتی ہے اور وہی کم و بیش تمام انگریزوں میں سخت ناپسندیدگی کا۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ دشواری دراصل کس چیز میں ہے۔ لیکن اس کو اخلاقی صدق کے شخص کرنے کی عملی دشواری سے کوئی سروکار نہیں ہے۔ ہر اخلاقیاتی نظام کو اپنا پڑے گا کہ افراد کا ضمیر ناقابل خطا نہیں ہے اور یہ کہ لوگوں کے اخلاقیاتی احکام حقیقت میں ایک دوسرے کی تکذیب کرتے ہیں۔ میں خواہ مخواہ اتنی ہی شدت کے ساتھ محسوس کروں کہ ایک خاص طریق کر دار صاحب ہے تاہم اس میں غلطی کا امکان ضرور ہے، جس طرح کہ ایک پرجوش طریقے کے عملی یا تاریخی نظریہ قائم کرنے میں غلطی کا احتمال ہوتا ہے۔ اخلاقی حکم کی معروضیت کے منہ یہ نہیں ہیں کہ افراد اس میں غلطی نہیں کر سکتے یا ایک خاص زمان و مکان میں افراد کا اتفاق عسارہ خطا سے خالی ہوتا ہے بلکہ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ اگر اس کر دار کی پسندیدگی میں حق بجانب ہوں، اور اسی کو تم ناپسند کرتے ہو تو تم غلطی پر ہو۔ اگر اخلاق ایک معروضی صدق

یا کذب کی چیز ہے تو قانون اخلاق غیر متاثر رہتا ہے۔ ہر چند ممکن ہے کہ تم میں نے دیکھ کر نام نسل آدم نے اخلاقی ترقی کی موجودہ منزل میں (اس کی بعض شرائط پر غلط طریقے سے قیاس کیا ہو لیکن اگر کسی فعل کی کوئی کسے سے مضی یہ ہوں کہ وہ خاص خاص انسانوں میں ایک خاص جذبہ پیدا کرتا ہے تو ایک ہی فعل ایک وقت نیک بھی ہو سکتا ہے اور بد بھی۔ اخلاقی احساسات میں اس سے زیادہ معروضی صداقت یا صحت نہیں ہے جتنی کلاور احساسات میں ہے جو مختلف اشخاص کی جلدوں اور اعصاب جسمی کی مختلف و متباہن حساسیت کے ساتھ ساتھ اپنی ماہیت یا شدت بدلتے رہتے ہیں۔ سانڈوں کی لڑائی نہ صاحب ہے نہ غیر صاحب۔ لیکن بعض لوگوں کی نظر میں وہ صاحب ہے اور بعضوں کی نظر میں غیر صاحب۔ جس طرح کہ کسروں معروضی حیثیت سے نہ خوش گوار ہے نہ ناگوار، لیکن کسی کو پسند آتی ہے اور کسی کو نہیں پسند آتی۔ شاید اس کا جواب یوں دیا جائے کہ، یہ وہ احساسات نہیں ہیں جو چیزوں کو صاحب یا غیر صاحب قرار دیتے ہیں۔ وہ تو محض موضوعی علامات ہیں جن سے ہر حقیقت خارجی کے عالم میں ایک کیف و ادھی کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں۔ بے شبہ ہمچنین کے سے تعبیری اخلاقیین نے اصل میں حاسہ اخلاق کے اصول سے ہی مراد لی تھی۔ اگر اس اعتراض کا مکمل جواب دیا جائے تو اس میں اس مابعد الطبیعیاتی نظام کی بحث چھڑ جائے گی جو اس میں معروض بنے۔ اس میں کچھ شک نہ ہو کہ اگر محض احساس سے کسی علم کی توجیہ ہو سکے تو اس طرح جس اخلاق کی توجیہ ہوگی اس میں بھی کم سے کم اتنی ہی معروضیت ہوگی جتنی کہ ہمارے باقی علم میں ہو جاتی ہے۔ سائنس کے حق میں حسیت (Sensationalism) جیسی ہلک ہے اخلاق کے حق میں نظریات حاسہ اخلاق اس سے زیادہ ہلک نہیں ہیں۔ یہی یہاں صرف اتنا بتا سکتا ہوں کہ جس طرح سارا علم احساس کے علاوہ مزید کسی چیز پر دلالت کرتا ہے اسی طرح اگر اخلاق پر عالم گیر صدق یا صحت واجب ہے تو یہ لازمی امر ہے کہ اخلاقی ادراکات کو احکام کی

لے بے شبہ یہاں یہ بحث کی جائے گی کہ حتیٰ کہ شک پر ہی ادریش کے حالات میں ایک جلالیاتی اور بنا برآں ایک معروضی معروض ہے۔ اگر یہ سچ ہے تو ہمیں چاہیے کہ ایک اس سے بھی زیادہ خاص معروضیت کی زندگی کا مقام بنائیں

حیثیت دی جائے۔ خاص احساس اخلاق زیادہ سے زیادہ صرف ایک وسیلہ یا علامت ہو سکتا ہے جس کی بدولت ہم حکم لگانے کے قابل ہوتے ہیں لیکن وہ اس کا واحد سرچشمہ نہیں ہو سکتا، جس طرح کہ میں کسی تجربے کے بغیر حقیقت میں یہ حکم نہیں لگا سکتا کہ یہ مثلث فلاں مثلث سے بڑا ہے اگرچہ اس حکم میں خاص جس سے مجھ زیادہ ہی دخل ہے۔ خیر، کا وجودی تصور احساس سے نہیں حاصل ہو سکتا۔ اگرچہ یہ ممکن ہے کہ احساس بعض دفعہ نفسیاتی حیثیت سے میری اس تصدیق کی علت یا موجب ہو کہ فلاں فلاں مخصوص فعل صائب یا خیر ہے۔

## ۳

اخلاقیاتی عقلیں کی یہ عادت رہی ہے کہ اخلاق کی استعداد کا مقابلہ اس استعداد سے کیا کرتے ہیں جس کی بدولت ہم ریاضیاتی علوم متعارفہ (axioms) یا قوانین فکر کا بلا واسطہ تعقل کرتے ہیں۔ میں نے خود ہی بحث کی ہے کہ ایسے اخلاقی اولیات دریافت ہو سکتے ہیں جن کی صداقت ہمیں اس علم متعارفہ کی طرح پسند آئے کہ اگر مساوی مساوی میں جمع کیے جائیں تو مجموعے بھی مساوی ہوں گے، یا دو خطوط مستقیم مکان کا احاطہ نہیں کر سکتے، اس نوعیت کے اخلاقیاتی اولیات تین عظیم الشان قوانین، دوراندیشی (Prudence) بہتقول خیر طلبی اور مساوات پر مشتمل ہیں، جن کو پرنسپل جیمز جیمز اخلاقیات کی اساس غائی قرار دیتا ہے۔ اور میں ان اولیات کی صحت و بہت کو پوری طرح تسلیم کرتا ہوں۔ لیکن ممکن ہے کہ اخلاقی اولیات سے ریاضیاتی علوم متعارفہ کی مثالیت حد سے متجاوز ہو جائے ممکن ہے کہ اس مثالیت پر زور دیتے ہوئے ہمارے اخلاقیاتی احکام کے بعض مخصوص خط و نال سے چشم پوشی کرنی جائے اور واقعات و حقائق کی ترجمانی میں اس کی صریح انکامی عقلی خلافت کے اسرارے تصور کے خلاف ایک رد عمل کا باعث ہو۔ عقلیستی اخلاقیین نے ہمیشہ یہ نہیں کہا ہے کہ ان اولیات دوراندیشی، بصیرت، خیر طلبی اور مساوات میں ذاتی طور پر کوئی چیز اخلاقیاتی نہیں ہے بجز "خیر مطلق" کے خاص صورتی تعقل (notion) یا مقولے کے جو ان پر دلالت کرتا ہے۔ بلکہ لکھتا ہے

کہ ایک شخص کے خیر میں اتنی ہی داخلی قیمت ہے جتنی کہ دوسرے کے مائل خیر میں ہے، حقیقت میں محض ایک حکم تحلیلی کی صورت میں تحول ہو سکتا ہے۔ میں ایک شخص کی ذات میں جس چیز کو قیمتی سمجھتا ہوں اس کی نسبت میرا فرض ہے کہ دوسرے کی ذات میں بھی اس کی مساوی قیمت کو تسلیم کروں۔ بشرطیکہ اس سے وہی چیز مراد ہو جو اس دعوے میں مضمر ہے کہ وہ قیمتی ہے۔ دوسرے اولیات (دورانِ زندگی وغیرہ طلبی) صرف اس امر پر منحصر ہیں کہ خیر کثیر ہویشہ غیر قلیل سے زیادہ قیمتی ہے۔ یہ اولیات نہ صرف اولیاتِ ریاضیات کے ہم پل ہیں بلکہ وہ انہیں اولیات کے مخصوص اطلاقات بھی ہیں۔ اس حکم کو کہ تمام انسانوں کے خیر کی قیمت ایک انسان کے خیر کی قیمت سے بڑی ہے بالکل ایک ریاضیاتی علم متعارفہ کی اس مثال کی حیثیت حاصل ہے کہ کل جزو سے بڑا ہوتا ہے۔ لیکن اس حد تک تو اس حکم میں کوئی حقیقی اخلاقیاتی امر مضمر نہیں ہے بجز اس کے کہ وہ اس اخلاقیاتی مسئلے پر دلالت کرتا ہے کہ جن چیزوں میں کسیت ہے ان میں قیمت یا خیر بھی ہے۔ تاہم اس کو اس حیثیت سے پیش کرنا بھی حقیقت میں ایک نہایت سطحی چیز ہے۔ کیونکہ حکم کا پورا مفہوم تحیل قیمت میں داخل ہے۔ اور قیمت کا تحیل محض ایک جذبی حقیقت کے اظہار میں پوری طرح تحیل نہیں ہو سکتا۔ نفسیاتی حقیقت کے ایک محدود بیان کی حیثیت سے کوئی دعویٰ اس سے زیادہ غلط نہیں ہو سکتا کہ ایک شخص کی نسبت میرا احساس ایسے وہ جذبہ جو اس کے نفع یا نقصان کے علم سے میرے دل میں پیدا ہوتا ہے بالکل اس احساس کا سا ہوتا ہے جو ایک دوسرے شخص کے متعلق ہوتا ہے۔ میں اخلاقیاتی عقلین کو بالکل حق بجانب سمجھتا ہوں کہ وہ ان احکام کو جو ایک حد تک ریاضیاتی اولیات کے مائل ہیں اصلی اولیات کا مرتبہ دیتے ہیں۔ لیکن یہ اولیات اپنے طور پر کسی شخص اس اخلاقیاتی مسئلے کو حل کرنے کے قابل نہیں ہیں۔ ان میں حقیقی اخلاقیاتی جزو محض قیمت یا خیر کے تحیل مشتمل ہے۔ اور جب تک ہم کسی مادی چیز یا تجربے پر خیر ہونے کا حکم نہ لگائیں ان سے کام بھی نہیں لے سکتے۔ یہ اولیات محض اس لیے

لے علم متعارفہ کی اس خصوصیت کی توضیح و تشریح کے لیے میں آئندہ اس کتاب کے اٹھویں باب میں جگہ نکالوں گا (جس کو فقہاء جوہک کی طرح افامین نے تسلیم نہیں کیا ہے)۔

ریاضیاتی اولیات سے مشابہ ہیں کہ وہ خالص صوری ہیں۔ اُن کا کام صرف اتنا ہے کہ جب ہم اس امر سے واقف ہو جائیں کہ 'خیر مطلق' کیا ہے تو اس کی تقسیم میں ہمارے وہ نامی کریں حقیقی اخلاقیاتی حکم اس دعویٰ میں منغم ہے کہ فلاں یا فلاں چیز خیر ہے۔ اور جب ہم یہ حکم لگائیں کہ فلاں یا فلاں چیز خیر یا مہمتی ہے تو یہ حکم ایک ایسی صورت اختیار کرتا ہے جو نفسیاتی نقطہ نظر سے ریاضیاتی حکم سے بہت کم اور جالیانی حکم سے بہت زیادہ مشابہ ہوتی ہے اور یہ حکم آخر میں جو صورت اختیار کرتا ہے اس کا مقابلہ زیادہ حقولیت کے ساتھ ایک خالص جذبہ بلکہ خالص احساس سے کیا جاسکتا ہے۔ میں کوئی وجہ نہیں بتا سکتا کہ میں کیوں ایک لذت پر یہ حکم لگاتا ہوں کہ وہ دوسری لذت سے (شکلیہ کا ڈرامہ شاپین شراب سے) اعلیٰ ہے، بجز اس کے کہ میں اس کو ایسا ہی پاتا ہوں جس طرح کہ میں اس امر کی کوئی وجہ نہیں بیان کر سکتا کہ میں کیوں فلاں چیز کو خوبصورت یا فلاں کو چوکشہ سمجھتا ہوں بجز اس کے کہ میں اس کو ایسا ہی پاتا ہوں۔ ہم قدرۃً اپنا حکم ان الفاظ میں ظاہر کرتے ہیں کہ میں اس کو ایسا محسوس کرتا ہوں، نیز کہ میں اس کو ایسا جانتا ہوں، اور ان احکام کو محض احساسات فرض کرنے کی ایک وجہ زیادہ تر یہ بھی ہے۔ اور جو لوگ ان کو ایک مفروضہ 'عاشہ اخلاق' کے احکامات قرار دیتے پر مضمحل ہیں ان کی مراد غالباً اکثر اسی عدم تو سطر سے ہے۔ لیکن صرف ایک احساسی ہی یہ خیال کر سکتا ہے کہ یہ قضیہ کہ میں محسوس کرتا ہوں کہ آت ہے خالص احساس کی ترجمانی کرتا ہے۔ یہاں میں محسوس کرتا ہوں، میں حکم لگاتا ہوں، کا ایک مہم لیکن عام فہم تراوٹ ہے۔ قضایا محسوس نہیں کیے جاسکتے۔

ایک اور حقیقت جو اس نظریے کی تائید میں ہے یہ ہے کہ ہمارے حقیقی اور محسوس احکام کو محض صوری اور مجرد اولیات سے تمایز کر کے، جس پر بھی غور کیا گیا ہے علمی صحت اور قطعیت کے ساتھ بیان کرنا ممکن ہے جو دوسرے یہی حقائق کی خصوصیت ہے۔ ہر چند یہ حکم کہ لذت خیر ہے لیکن خیر ہونے کی حیثیت سے فضیلت کے مساوی نہیں ہے، ایک بلا واسطہ حکم ہے جو اس خصوص میں ایک ریاضیاتی اولیہ سے مشابہ ہے، تاہم اس حکم میں ریاضیاتی حکم کی صحت نہیں پتہ ہو سکتی۔ یہ بات اور بھی نمایاں ہو جاتی ہے جب ہم تصور قیمت کے جزوی اطلاقات پر کاربند ہوتے ہیں، جب ہم یہ دریافت

کرتے ہیں کہ ایک لذت کے مقابلے میں دوسری لذت کی اضافی قیمت کیا ہے؟ یا ایک فرد یا ایک قوم میں حسن کا رانہ حساسیت اور اجتماعی احساس کی ایک معین قسم کی تقابلی اہمیت کیا ہے تو ہم ان تمام افراد میں جو الفاظ مستعملہ کے معنی مشکل ہی سے جانتے ہیں اتنا اتفاق عام نہیں پاتے جتنا کہ ریاضیاتی اولیات کی نسبت دعویٰ کیا جاسکتا ہے۔ اور حقیقی اخلاقیاتی حکم کا جو ہر سمران اولیات عامہ میں نہیں ہے جو اندر پر تجویز ہوئے ہیں بلکہ اس مادہ کی حکم میں کہ یہ جزوی لذت یا فائدہ قسم کا علم غیر ناقصی ہے اور غلاں قسم کی لذت برسی ہے معلوم ایسا ہوتا ہے کہ یہ بے توسلی جمالیاتی قدر دانی بعض اہم اور اک کی بے توسلی سے کہ یہ منہر ہے بہت کچھ ملتی جلتی ہے۔ اخلاقیاتی حکم کی یہ تمام خصوصیات نظریہ حائلہ اخلاق کے لیے اخلاقی تصور حاصل کرنے پر مائل ہیں۔

اس بات کو کہ جمالیاتی اور اخلاقیاتی احکام میں کس حد تک مماثلت تسلیم کی جائے لازمًا ہماری اس رائے پر منحصر ہونا چاہیے جو ہم خود جمالیاتی حکم کی نسبت قائم کرتے ہیں۔ جو لوگ حائلہ خلاق کے متعلق لکھتے ہیں انہوں نے عموماً یہ فرض کر لیا ہے کہ جمالیاتی پسندیدگی موضوعی احساس کی صرف ایک قسم ہے۔ اس حکم سے کہ تصویر خوبصورت ہے ان کے نزدیک صرف یہ مراد ہے کہ مجھے اس تصویر پر غور و فکر کرنے سے ایک خاص قسم کا خوش گوشت احساس حاصل ہوتا ہے؟ اور اگر صورت حال یہی ہوتی تو اخلاقی حکم کو جمالیاتی مسترد دانی کے مقولے کے تعویض کر دینا اس سزا یا کلیت کے حق میں مہلک ثابت ہوتا جس کو ہم اس کا جوہر قیاس کرتے ہیں۔ اس کے برخلاف ہم اس بات سے انکار کرنے کے لیے تیار ہیں کہ عقل یا شاعر میں ایک شخص کا حکم ایسا ہی اچھا ہوتا ہے جیسا کہ دوسرے کا جو اس صورت میں ناقابل انکار ہوتا ہے کہ جمالیاتی حکم ہر ایک امر احساس کے اوپر کچھ نہ ہوتا۔ ہم دعویٰ کر سکتے ہیں کہ امور کردار کی طرح جمالیاتی قدر دانی کے امور میں بھی ایک صائب اور ایک غیر صائب ہے۔ ہم جمالیاتی حکم میں کسی قدر مصروفیت اور بنا برائے ایک حد تک عقلی خاصیت کا دعویٰ کر سکتے ہیں۔ لیکن جمالیات کا علم اخلاقیات کے مقابلے میں بہت زیادہ دشوار ہے۔ اخلاقی احکام کے مقابلے میں جمالیاتی مسترد دانی کی عمومی حیثیت کی تائید اور اس کے عقلی یا ذہنی اور مبالغہ مسمیٰ اجنبی جس سزا کے ربط کا تعین نہایت ہی دشوار ہے۔ بہر حال جمالیاتی قیمت کے میاں بطلان کے نظریے کی حمایت اس وقت تک

ناممکن ہے جب تک کہ اس سارے موضوع کو اس سے وسیع پیمانے پر پیش کیا جائے جتنا کہ یہاں برکل ہو گا۔ پس میں جمالیاتی اور اخلاقی قیمت کے روابط کی تعریف و تحدید کی مزید کوشش سے باز رہوں گا۔ اور صرف اس بات کی طرف اشارہ کروں گا کہ جمالیاتی اور اخلاقیاتی ادراک کی مشابہت کو اس دعوے سے انکار کیے بغیر تسلیم کیا جاسکتا ہے کہ اخلاقی حکم میں ایک حسن و ایسا بھی ہے جو محض موضوعی احساس یا جذبے میں تحلیل نہیں ہو سکتا اور یہ لازمی ہے کہ ہم اس کو اپنی فطرت کے عقلی یا ذہنی جزو سے وابستہ سمجھیں اور جیسے ہی جمالیاتی حکم کی تحلیل اور عرضی خاصیت کو تسلیم کر لیا جائے ہیں بجائے ریاضیاتی مشابہت کے اس مشابہت پر اصرار کرنے کا نہایت اچھا موقع ملتا ہے۔ کیونکہ اس تقابل کے ساتھ وہ خیال باقی نہیں رہتا جو ریاضیاتی تشابہ کے ساتھ وابستہ ہو سکتا ہے۔ یعنی یہ خیال کہ یہ احکام قیمت تجربے سے پہلے اور اس سے بے نیاز ہو کر بھی لگائے جاسکتے ہیں۔ ہم میں کہ یہ منظر خوشنما ہے، (جس حد تک اس کا یہ دعویٰ ہو کہ جو شخص اس طرح خیال قبیل کرتا وہ غلطی پر ہے) بے شبہ ایک ایسی چیز کا دعویٰ کیا جاتا ہے جو تجربے میں داخل نہیں ہے لیکن کوئی شخص یہ استدلال نہیں کرتا کہ یہ حکم اس منظر کے مشابہ سے کے بغیر یا دوسرے مناظر یا تصاویر کے تجربے کے بغیر بھی لگایا جاسکتا ہے، کیونکہ انسان کی جمالیاتی حساسیت کی نشو و نما اس سے ہوئی ہے۔ حتیٰ کہ ایک معمولی حکم اور اک (یہ شے مرع ہے) میں بھی ان لوگوں کے لیے احساس کے علاوہ اور بہت کچھ مضمر ہے جنہوں نے کانٹ کی تنقید (Critique) سے صورت مکان و زمان، مقولات جوہر و عرض، کمیت و غیرہ کا سبق حاصل کیا ہے۔ اور اسی طرح یہ حکم کہ یہ عمل خیرات نیک ہے، حقیقت میں تجربے پر دلالت کرتا ہے۔ کیونکہ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ خیر ہے جب تک ہمیں یہ نہ معلوم ہو کہ وہ کیا ہے۔ مگر کانٹ نے میرا کہ ہم دیکھ چکے ہیں کبھی صاف طور پر اس بات کا اعتراف نہیں کیا۔ لیکن یہ بدستور

لے حقیقت میں کانٹ نے تسلیم کیا ہے کہ ریاضیاتی علوم سارا بھی زمانا تجربے سے متہم نہیں ہیں۔ اس کا استدلال یہ ہے کہ عام طور پر مکان و زمان کا تجربہ جب ایک دفعہ ہو گیا تو ان کی صداقت کسی جزوی واقعے یا حقیقی تجربی کے بغیر بھی معلوم ہو جاتی ہے۔ یعنی اس اصول کی عالمگیر صداقت مکان و وعدہ کے متعلق ہر جزوی حکم میں مضمر ہے یا اس میں بوق ہے۔

صحیح ہے کہ (۱) حکم قیمت، حکم اخلاقی کا ہے توسط حکم ہے۔ (۲) یہ کہ جو ہر حکم (تصوریت) ایک حق ذہنی تصور یا مقولہ ہے۔ اور (۳) یہ کہ اخلاقی حکم میں ایک کلیت یا سرموصیت ہے جو خاص احوال یا ان احکام سے جو ان پر مبنی ہوں منسوب نہیں ہو سکتی بلکہ خلاق یا فرض یا اخلاقی ذمہ داری کے تصور میں یہ سب کچھ شامل ہے۔ ہمارے اخلاقی یقین کی اصل اساس ہی یہ ہے کہ کوئی چیز ایسی بھی ہے جس کو بجائے خود خیر تسلیم کرنا ہر معقول انسان کے حق میں، جس حد تک کہ وہ معقول ہو، ضروری ہے۔ اور یہ کہ اس پر چیز کا مساوی حالات میں تمام انسانوں کے حق میں مساوی ہونا ضروری ہے، مگر اس کا انحصار مخصوص افراد کی موضوعی کنون مجرای نہیں ہو سکتا۔ حاسہ اخلاق کے نظریہ کو جب تسلیم کر لیا جائے اور اس پر غور و غوض ہو چکے، تو یہ نظر سہہ و جواں اس اعتراف پر دلالت کرتا ہے کہ ہماری حد تک اس کا یقین ایک دہوکا ہے۔ بنا برآں ایک اخلاقیاتی 'ادراک' (اگر اس لفظ کو استعمال کرنے کی اجازت دی جائے) اور احساسات، اور اکالات یا جذبات میں، جیسا کہ مذہب حاسہ اخلاق اول الذکر کے ساتھ ان کا مقابلہ کرتا ہے، کوئی مشابہت نہیں ہے۔ بنا برآں اخلاقیاتی عقلیت (Rationalism) اس حد تک حق بجانب ہے، جب کہ ہم اس بات کے ثبوت کے متعلق کانٹ کی اس کوشش سے بچھا چھڑائیں کہ اخلاقیاتی حکم نہ صرف تجربے سے ماخوذ نہیں ہوتا بلکہ اپنی شہادت کی حیثیت سے اس علم کا بھی محتاج نہیں ہے جو تجربے سے حاصل ہوتا ہے۔

۴

لیکن حاسہ اخلاق کے موضوع میں مزید اجزائے صداقت بھی داخل ہیں جن کا حق

۱۔ حکم ادراک میں بھی یقیناً ایک سرموصیت ہے۔ ایک احساس کی حیثیت سے میرے دانت کا درد اس میں ایک خاص موضوعی شے ہے کہ صرف میں ہی اس کو محسوس کرتا ہوں لیکن میرے اس حکم میں کہ میرے دانت میں درد ہے سرموصیت ہے۔ یعنی اس سے میری مراد ہے کہ جو انسان اس درد سے انکار کرے وہ غلطی پر ہے۔ ۲۔ یہاں تجربے سے حقیقت میں وہ تجربہ برادہ ہے جو تجربہ بین کے نزدیک مسلم ہے یعنی معنی میں تجربہ۔ یہ کہنا کچھ قابل اعتراض نہیں ہے کہ اخلاقی احکام تجربے سے ماخوذ ہیں بشرطیکہ ہم لفظ 'تجربہ' میں اپنی عام ذہنی اور دیگر نفسیاتی نااطبیعیوں کو شامل کر لیں۔



ابھی ہم نے ادا نہیں کیا ہے۔

اول تو ہمیں اس چیز پر زور دینا چاہیے جو اس اعتراف میں مضمر ہے کہ اخلاقیاتی حکم کے لیے تجربہ درکار ہے۔ یہ اعتراف اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اخلاقیاتی حکم ہمیشہ احساس کی کسی حقیقت پر مبنی ہوتا ہے، کیونکہ اگرچہ تجربے میں احساس سے کچھ زیادہ ہی شامل ہے، تاہم اس میں ہمیشہ احساس شامل ہے۔ اخلاقیاتی حکم تو یہ ہے کہ ایک چیز میں قیمت ہے، اور ہم غور و تامل کی بنا پر حیسب کم نہیں لگاتے کہ بجز کسی شعوری کیفیت کے کوئی اور چیز بھی قیمتی ہو سکتی ہے۔ دراصل میں یہ باور کرنے سے قاصر ہوں کہ احساس ہی شعور کا ایک جزو یا پہلو ہے جس میں قیمت ہے۔ لیکن احساس بر کیفیت شعور کا ایک غیر منفک جزو ہے۔ اور کسی حالت شعور پر اچھی یا بری ہونے کا حکم نہیں لگایا جاسکتا۔ تاوقتیکہ اس کے احساسی پہلو کا جائزہ نہ لیا جائے۔ بنا برآں احساس اس اساس کا ایک جزو ہے جس پر اخلاقیاتی حکم مبنی ہے۔ پس یہی وہ چیز ہے جس سے لذتیت کے صحیح جزو کی نماندگی ہوتی ہے۔ البتہ لذتیت کی غلطی اس کوشش میں مضمر ہے کہ شعور کے احساسی پہلو کو دوسرے پہلوؤں سے الگ کر کے شعور کی کل قیمت اسی ایک احساسی پہلو میں داخل کر دی جائے اور وہ تو فی اور طلبی اجزا کو یک حکم نظر انداز کر دیا جائے۔ اگرچہ خود احساس کی قیمت کے متعلق پس منہ میں کیا جاتا ہے کہ وہ خالصتہً مجرد و خوشگوار ہی میں پائی جاتی ہے جس اعتبار سے کہ تمام لذات بلحاظ کیفیت مساوی ہیں نہ کہ اس مجموعی مواد میں جو خوشگوار ہے۔ ہم اس دعوے کو تسلیم کر چکے ہیں کہ علم اور نکتہ شعور کے بالذات قیمتی عناصر ہیں۔ تاہم جب ان عناصر کو احساس سے الگ کر لیا جاتا ہے تو وہ ایک ایسی ہی تجرید پر مشتمل ہوتے ہیں جیسا کہ اگر خود احساس کو علم اور ارادے سے الگ کر لیا جائے تو وہ ایک مجرد شے بن کر رہ جاتا ہے۔ اور یہ بتانا ناممکن ہے کہ آخر لذت کو کس قیمت سے مضروب کیا جائے بشرطیکہ وہ واقعی اس احساس سے علیحدہ قائم رہ سکیں جس کے ساتھ وہ وجود پا اور لذت و ادب سے ہیں۔ دراصل میں صاف طور پر یہ کہہ سکتا ہوں کہ علم اور نکتہ فی اس صورت میں بھی اچھی چیز میں جب کہ ان سے جمافی تکلیف و ابتہ ہو لیکن اگر علم کی جستجو یا ایک نیا کام کی تکمیل میں کسی قدر اہم شریک ہو بھی تو اس کے باوجود خوش گوار احساس کی کچھ مقدار عاوداً ان ذہنی

ارادی شوؤن کے ہمراہ ہوتی ہے۔ جب میں یہ کہتا ہوں کہ ایک حالت فی الحوالہ لائق ہے تو اس سے میری مراد یہ ہے کہ اس کی خوش گوارمی محض ایک خوش گوارمی کی حیثیت سے دوسری قسم کے آلام سے منسوب ہو گئی ہے۔ اور اس کے باوجود ہم یہ خیال کر سکتے ہیں کہ بہت سے دیگر شوؤن کے مقابلے میں جو بحیثیت مجموعی خوش گوار ہیں اس میں زیادہ قیمت ہے۔

بلکہ حقیقت میں ہم اس علم کو بھی قیمت سے منسوب کر سکتے ہیں جس سے خود اس شعور کو لذت حاصل نہ ہو جس کو عیسلم حاصل ہے لیکن اگر ہم اس کو قیمت سے منسوب کرتے ہیں تو اس کی وجہ یا تو اس کے فوائد ہونی چاہیے یا نتائج یا توقعات، یعنی بحیثیت اس کے کہ اس سے مسرت حاصل کی جاسکتی ہے لیکن اب تک حاصل نہیں کی گئی ہے۔ اگر کوئی شعور کبھی اس قابل نہ ہو کہ جو پھر اسے معلوم ہے اس سے کم از کم ادنیٰ ترین لذت یا وہی سی محسوس کرے تو اس کی نسبت یہ کہنا دشوار ہے کہ وہ علم غایت فی الذات ہو سکتا ہے حقیقت یہ ہے کہ خود تصور غایت، ان موجودات پر ولالت کرتا ہے جن میں میلانات، خواہشیں یا حیوانات ہیں، اور ان کو اس غایت سے کسی نہ کسی قسم کی تشفی حاصل ہو سکتی ہے۔ یہ تشفی لذت کے مرادف نہیں ہے لیکن لذت کے بغیر (خواہ اس کی مقدار اتنی ہی کم کیوں نہ ہو) تشفی ناممکن ہے، 'خیر مطلق' ایک ذہنی مقولہ ہے لیکن یہ مقولہ ایک خالص دتونی شعور میں بے معنی ہو گا۔ پس یہ امر مشتبہ ہے کہ آیا ہم عقل کی رو سے ایک ایسے شعور میں نیک ارادے کو بھی کوئی قیمت دے سکتے ہیں جو نہ صرف یہ کہ اس کی بخوبی سے کوئی لذت یا تشفی حاصل نہ کر سکتا ہو بلکہ وہ ہمیشہ کے لیے فی نفعہ اس کے ناقابل ہی ہو۔ یہ یقیناً تسلیم کر سکتے ہیں کہ ایک اچھا ارادہ قیمتی ہے۔ بنا بریں ان افراد میں اس کی نشو و نما ہونی چاہیے جو ایک حقیقت حاضرہ کی حیثیت سے نہ تو خیر کی پروا کرتے ہیں اور نہ اس سے کوئی لذت حاصل کرتے ہیں لیکن ہمیں یہ کہنے کا حق ہے کہ ان کو چاہیے کہ اس کی طرف التفات کریں۔ جس حد تک کہ ایک انسان سے یہ ممکن ہے کہ اپنے فرض کو بالذات پسندے بغیر ہی اس کو جاری رکھے (قطع نظر ان آلام کے جو عارضی طور پر اس سے پیدا ہوں) اس حد تک ہم اس کی وجہ یہ بتا سکتے ہیں کہ وہ بہت نیک انسان نہیں ہے۔ بخوبی کی قیمت سے مراد ایک خاص لمحے میں

فاعل کی حقیقی لذت پذیری نہیں ہے لیکن اس کے باوجود اس نفسیاتی معیشت سے اس بات کا تصور نہیں کر سکتا کہ کوئی شخص اس بات کا مدعی ہو کہ 'میرا پورا ارادہ غیر مطلق کے لیے وقف اور اسی پر مرکوز ہے۔ لیکن نیکی اختیار کرنے سے مجھے ادنیٰ ترین لذت یا نشئی بھی حاصل نہیں ہوتی جس طرح کہ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ میں واقعی ایک منظر عام کے دلفریب مسن کا اعتراف کرتا ہوں لیکن جس حد تک کہ میری لذت کا تعلق ہے میں بجائے اس کے ایک خالی دیوار کو گھوڑنا بھی اتنا ہی پسند کروں گا۔' اگرچہ یہ بات سمجھ میں آسکتی ہے کہ اس تصور سے مجھے زیادہ لذت حاصل ہو رہی ہے نسبت اس تصور کے جس کو میں اس سے زیادہ خوبصورت سمجھتا ہوں۔

حسن لذت سے بھی بڑھ کر ہے لیکن لذت کے بغیر ناقابل فہم ہے قیمت احساس پر مشتمل نہیں ہے لیکن یہ بات ناقابل تسلیم ہے کہ اس کو شعور کی کسی ایسی چیز سے متصف کیا جاسکتا ہے جو صاحب شعور میں لذت کا احساس پیدا کرنے سے قاصر ہو۔ لذتیت کا مضابطہ اس کوشش میں مضمر ہے کہ احساس کے عنصر کو شعور کے دوسرے عناصر سے الگ کر کے اس کی قیمت کا اندازہ لگایا جائے۔ وقوف آثار اور ارادہ کم سے کم ہمارے حق میں شعور کے تین متصل اور ناقابل انفکاک پہلو ہیں۔ ہم قیمت کے غائی احکام شعور بحیثیت مجموعی پر لگاتے ہیں۔ یہ لازمی ہے کہ شعور کے علم اور ارادے کی نوعیت سے تاثر کی قیمت معین و متاثر ہو جس سے وہ ہر شعور میں وابستہ ہوتے ہیں۔

پس احکام اخلاق ہمیشہ اس امر پر دلالت کرتے ہیں کہ حقایق تاثر ان کی اساس کا ایک جزو ہیں، یعنی وہ تاثرات جو یا تو واقعی تجربے میں آتے ہیں یا وہ خواہشیں جو موجودہ تاثر اور خواہشوں کی متناقب نشئی کے تاثر پر دلالت کرتی ہیں بلکہ یہ کوئی ضروری نہیں کہ یہ تاثرات حکم رکگانے والے شخص ہی کے ہوں۔ اور اکثر صورتوں میں ان میں کوئی خاص اخلاقی بات نہیں ہوتی۔ میں یہ حکم لگاتا ہوں کہ میرے یا کسی اور شخص کے حق میں یہ غیر صاحب ہے کہ ایک شخص کو محض اس بنا پر سونپوں سے کچھ کے دیئے جائیں کہ اس سے تکلیف ہوتی ہے۔ اگر مجھے علم نہ ہو کہ اس عمل سے تکلیف پہنچتی ہے اور یہ کہ

علم ہم عام طور پر غواہش سے مراد دیتے ہیں کہ وہ ایک حالت احساس اور ایک حالت ارادی یا قوت امادی سے مرکب ہے۔

در و کیا چیز ہے تو میں اس پر بُرے ہونے اور اس فعل کے غیر صائب ہونے کا حکم نہیں لگا سکتا جب اس کاظم ہو جائے تو میں اس فعل پر غیر صائب ہونے کا حکم لگا سکتا ہوں بالکل قطع نظر کی ہم احساس یا اور احساس کے جو اس فعل کی بدولت مجھ میں پیدا ہو لیکن بعض وقت ہم اصول حاسنہ اطلاق میں جس صداقت کو تسلیم کر سکتے ہیں وہ اتنی زیادہ سطحی نہیں ہوتی۔ مگر ہے کہ میرے علم کی اہل اس میں محض جذبہ جو۔ اور میں جس جذبے کو قیمت سے منسوب کرنا ہوں اگرچہ اس کا ایک حد تک خوش گوادر ہونا لازمی ہے تاہم میں اس کو ایک ایسی قیمت سے منسوب کر سکتا ہوں جس کا اندازہ اس کی خوش گوادی سے نہیں ہوتا۔ لیکن ہے کہ میں ایک فعل کو نہ صرف اس لذت یا الم کی بنا پر پسند کروں جو اس سے وقوع پذیر ہوتا ہے بلکہ اس جذبے کی بنا پر بھی جو اس سے مشتمل ہوتا ہے یعنی اس جذبے کی بنا پر جو اس سے پیدا ہوتا ہے یا اس پر جو لذت یا الم کے مقدم ہوتا ہے۔ مگر ہے کہ میں الم کی محبت و شفقت کو صرف اس بنا پر پسند نہ کروں کہ اس سے مجھے یا معاشرے کو نفع پہنچتا ہے بلکہ نفس محبت و شفقت کی خاطر بھی۔ اور اگرچہ جذبہ محبت ایک ذریعہ لذت ہے تاہم یہ یقیناً شدید درد و الم کا بھی باعث ہوتا ہے۔ اس کے باوجود ہم اس کو جس قیمت سے منسوب کرتے ہیں وہ ان مثالوں میں ادنیٰ ترین نہیں ہوتی جن میں الم سب سے زیادہ پیدا ہو۔ نظریہ حاسنہ اخلاق جس نوعی (specific) جذبے کو اخلاقیاتی حکم کی ابتدا و انتہا قرار دینا چاہتا ہے اس کی شناخت ہم اور قریب سے کرنے لگتے ہیں جب ہم ان احساسات پر غور کرتے ہیں جو بعض افعال کے تامل خالص کی وجہ سے نہایت منظم ذہن میں پیدا ہوتے ہیں خواہ یہ ذہن شخص فاعل کا ہو یا کسی بے لوث مشاہدہ کا۔ مثال کے طور پر بیزاری کو لوجو دیسے بے ضرر شراب خورامی کے مجر و فعل یا ناپاک افعال کی

لے کر کچھ اگر ہم ایک دفعہ یہ فرض کریں کہ حیات حیوانی کی ماطہ سیسی اس بلکل بدل بھی ہے تو یہ کہنا ناممکن ہے کہ کس حد تک اصناف و جہان و گل جو موجودہ حالات میں اپنے آپ کو ماحولیات اور فرد و انواع کے لیے مفید ہونے کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں یا ہی ہر ماحول ثابت ہوں (تیلو مسئلہ کردار ص ۱۸)۔ پروفیسر ٹیلر کا یہ دعویٰ کہ مختلف ماحول میں تفصیلات فرض بھی بدل جائیں گی بالکل حق سبحان ہے۔ لیکن میں سمجھتا ہوں کہ اس کا یہ خیال ہے کہ یہ بات اس ثبوت سے مستحاذ ہوتی ہے یعنی یہ کہ وہ ہمارے اخلاقی محاکم کی مروضی صحت یا عقلی نوعیت کے ہر دعوے کے کالٹ دیتی ہے لیکن (۱) یہ صحیح ہے کہ میں اس بات کو

بابت ہمارے احساس کی وجہ سے تجربے میں آتی ہے۔ ایسی ہی مثالوں میں اس حقیقت کے نظر انداز کیے جانے کا بہت کم امکان ہے کہ نہ صرف معمولی احساسات سرست بلکہ بعض خاص نوعیت کا اعلیٰ تر جذبہ بھی اس احساس کا جزو قرار پاتا ہے جس پر ہمارا اخلاقی حکم مبنی ہوتا ہے۔ وہ اس چیز کا ایک جزو ہیں جس کو حکم اخلاقی قیمتی قرار دیتا ہے۔ اور یہ احکام حقیقت میں اس شعور کی طرف سے عالم نہیں کیے جاسکتے جو ان جذبات کے تجربے سے قاصر ہے جو ایک طرف تو صرف اس کے فراہم شدہ مواد سے واقف ہو گئے ہیں اور دوسری طرف عقل عملی کے مجر د اولیات سے۔

لیکن اکثر صورتوں میں ہمارے اخلاقی حکم کے حق میں بعض خاص جذبات کے مطلقاً ناگزیر ہونے کا علم کسی طرح اس امر کو کالعدم نہیں قرار دیتا جو حکم قیمت کی ذہنی عقلی اور معروضی خصوصیت کی نسبت ظاہر کیا گیا ہے۔ یہ حکم کہ فلاں جذبے میں قیمت ہے خود اس جذبے سے الگ چیز بلکہ قیمت کے اولیائی اور خالص ذہنی تصور کے بغیر ہم ہرگز اس حکم سے کہ میں فلاں فلاں جذبہ محسوس کر رہا ہوں اس حکم تک نہیں پہنچ سکتے کہ میرے اور دوسروں کے حق میں صاحب یہی ہے کہ وہ عمل کریں جو اس جذبے کو بیدار کرنے کا باعث ہو۔ اگرچہ ممکن ہے کہ یہ حکم اس شخص کی طرف سے بہت کم عالم کیا جائے جو جذبے کا تجربہ کرنے کے ناقابل ہو یا کم سے کم اس قابل نہ ہو کہ کم و بیش اسی قسم کے ذاتی تجربات کی مماثلت کی مدولت دوسروں میں اس کے وجود کو تسلیم کرے اور اس کا احترام بھی۔ احساس کا وجود نہیں بلکہ یہ حکم کہ فلاں احساس اچھا ہے ہیں یہ کہنے کے قابل بناتا ہے کہ فحش اس کو بد کرتا ہے وہ صاحب یا غیر صاحب ہے محض اس وجہ سے کہ اس احساس کو کردار نے مشتعل کیا ہے وہ دوسرے احساسات پر کسی تعوق کا دعویٰ نہیں کر سکتا۔ اگر ایسا ہوتا تو

بقیہ کا شائبہ نہ نکڑتے۔ تسلیم کرتا ہوں کہ شر کی زندگی اس کی نوع کے حق میں ایسی طرح محفوظیات اور مفید ہے جس طرح کہ ولی کے حق میں خیرات۔ تاہم اس یہ چمکانے کے لیے مجھ نہیں ہوں کہ اس میں ہی ذاتی قدر قیمت ہے۔ اور (۲) اگر ہماری حیوانی ساخت کو بدل دیا جائے تو فطرت انسانی کی حد تک اگرچہ ہمارے احکام صلوٰۃ خطا بدل جائیں گے، لیکن اس سے نہیں ثابت ہوا کہ ہر متقول فہم داوراک اپنی مقبولیت کے تناسب سے اسی قدر کو صاحب نہیں ہر دوسرے کی جس کو۔ اب انسان کے حق میں صاحب قرار دیتا ہے۔ اور یہی وہ بات ہے جس سے ہم حکم اخلاقی کو معروضی قرار دیتے ہیں۔

لے ہمارا صحیح رہنما تو جبلت ہے نہ فکر اورائی بلکہ اس جبلت کے متعلق قائل۔

اس میں کوئی خبیات نہ ہوتا بجز اس کے کہ وہ ان اشخاص میں قائم رہے جو قدرۃً اس کو محسوس کرنے پر مائل ہیں۔ لیکن ہمارے حکم کے فلاں کردار غیر صائب ہے غائب نہیں ہو جاتا کیونکہ ایک حقیقت نفس الامری کی حیثیت سے جو شخص اس کردار کا شریک ہو اس میں وہ کوئی کراہیت یا نفرت کا احساس نہیں پیدا کرتا۔ بے شبہ کچھ افراد ایسے بھی پائے جاتے ہیں جو ایک اسودہ دفعہ یا عادت شراب پیئے سے کوئی کراہیت محسوس نہیں کرتے (اگرچہ ایسے لوگوں کی تعداد کراہیت محسوس کرنے والوں کے مقابلے میں بہت کم ہے) لیکن ہم یہ فتویٰ نہیں دیتے کہ اس لیے ان کے حق میں شراب بخاری صائب ہے۔ اس کے برخلاف ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اس قسم کے احساسات سے معزز ہے تو اس کے حق میں اتنا ہی مجرا ہے۔ اور ان احساسات کو اس میں موجود ہونا چاہیے تھا۔ اگر اس میں ان کا فقدان ہے تو وہ انسانیت کے معیار سے گرا ہوا ہے بلکہ بعض اور مثالیں بھی ایسی ہیں جن میں غور و ثانی کے بعد خاص قسم کے کردار پر یہ حکم لگایا جاتا ہے کہ وہ کراہیت کے قدرتی احساسات کی قدر قیمت سے محروم ہے مثلاً طب کے ایک نوجوان طالب علم کے احساسات جب کہ وہ پہلی مرتبہ تشریح اعضاء انسانی کے حجرے میں داخل ہوتا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ ان احساسات کو جلد سے جلد دور کر دینا چاہیے۔ بنا بریں صداقت غائی جس کی صورت حاسہ اخلاق کے مسلک نے بگاڑ دی ہے۔ ہے کہ بعض صورتوں میں ایک حالت احساس پر یہ حکم لگایا جاتا ہے کہ اس میں ایک قیمت مطلقہ ہے جو اگرچہ کم و بیش خوش گوار ہے لیکن محض اس کی خوش گواہی سے اس کا اندازہ نہیں ہوتا۔ اور یہ کہ یہ حالات احساس بالذات اور لذات مزید متاع سے یکھلم قطع نظر کرتے ہوئے اس خیر غائی کا ایک جزو ہیں جس کے حصول کو ہم اپنا فرض تسلیم کرتے ہیں۔ اخلاقی احکام کی اس نوع کی مثالیں آئندہ دی جائیں گی بلکہ لیکن اسی اثنائیں مجھے ان احساسات یا جذباتی حالتوں کی بابت جو یہاں مقصود ہیں تین چیزوں پر غور کرنا ہے :

(۱) اگرچہ ہم کوئی وجہ نہیں بتا سکتے کہ مثلاً کیوں شفقت انسانی کے احساس کو

۱۔ دیکھو ارسطو کی منطق ( Nicomach ) باب ۱۲، ( ف ۱۱۱۰ ب ) :-

۲۔ دیکھو باب :-

کھانے پینے کے تشفی بخش احساس سے بہتر ہونا چاہیے بجز اس کے کہ ہم ایسا ہی حکم نکالتے ہیں۔ اور ہم جن احساسات کو اس طرح ترجیح دیتے ہیں ان کا انتخاب خود دوسری اور متلون مزاجی سے نہیں ہوتا۔ ایک انسان کے ساتھ دوسرے انسان کے حقیقی ربط کی بابت ہمارے مجموعی تصور سے ان کو نہایت قریب تعلق ہے۔ یعنی اس مجموعی تصور سے کہ حیات انسانی اور معاشرت انسانی کیسی ہونی چاہیے۔ بنا بریں یہ نامکن ہے کہ اس حکم کو کسی ایسے مجرد تصور میں تحویل کیا جائے جو مدرک کی ذہنی مشق اور دوسرے احکام یا تصورات کی نسبت یا ربط پر دلالت نہیں کرتا۔ ناجائز جنسی تعلقات پر اظہارِ ملامت کہ ہمارے اس تصور سے جدا کرنا نامکن نہیں ہے کہ وحدتِ زواج (Monogamy) جنسی تعلقات کا صحیح نمونہ ہے جس کی پسندیدگی خود رجحانات کی پسند یا کراہیت کے علاوہ اور بہت سی چیزوں پر مبنی ہے۔ ہمارا تخیل انسانی معاشرت اندازِ فرد انسان کی ایک مناسب حالت کے متعلق ہمارے مکمل نصب العین سے کم کسی چیز پر منحصر نہیں ہوتا۔ ہم اس طرح حکم لگاتے ہیں کہ جو حالت احساسِ منظورہ امثال Type کے برقرار رکھنے میں مدد ہو وہ فی نفسہ قیمتی ہے۔ ہم بچے افادیتی انداز میں ناجائز جنسی تعلقات کو اس بنا پر غیر مناسب نہیں ثابت کر سکتے کہ ان کی وجہ سے مناکحت اور ترقی آبادی میں مزاحمت ہوتی ہے۔ کیونکہ اس کا انحصار زیادہ تر ان حالات پر ہے کہ آیا ان میں یہ تاثیر ہے یا نہیں اور آیا وہ تاثیر ذاتی حیثیت سے قابلِ تأسف ہے یا نہیں۔ جرمِ کاری کی مذمت باوجود اس تعلیل لذت کے جو یقیناً اس کے اسناد سے لازم آئے گی، اس حکم کا نتیجہ نہیں ہے جو افادیتی اساس پر قائم شدہ ازدواج کی نسبت لگایا گیا ہے بلکہ وہ زندگی کے نصب العین کا محض ایک رخ یا پہلو ہے جو وحدتِ زواج اور شادی سے پہلے قانونِ محنت کو تجویز کرتا ہے۔ یہی وہ نصب العین ہے جو مباشرت کو مردود ٹھہراتا ہے بجز ان صورتوں کے جہاں مباشرت اعلیٰ اور زیادہ روحانی تاثرات کی آلاء کار اور نتائج بن سکتے۔ جب ایک قسم کی جبلت احساس کے بعض حالات کو بظاہر مدح یا ذم کے لیے انتخاب کر لیتی ہے اور اس کے سوا اپنی کوئی مزیت نہیں ظاہر کرتی تو یہ حالات جس حد تک کہ وہ کامل غور و تامل کے بعد بھی بدستور قائم رہیں پسندیدگی یا ناپسندیدگی کے محض منفرد احساسات پر مشتمل نہیں ہوتے، جیسا کہ بعض دفعہ مائے اخلاق کے احکام کی

نسبت خیال کیا جاتا ہے بلکہ ان احساسات پر جو حیاتِ انسانی کے واحد باہم مربوط اور واضح نصب العین کے اجزاء کی حیثیت رکھتے ہیں اور اس اعتبار سے عقلِ غایات کو تسلیم کرتی ہے، خواہ بعض احساسات یا جذبات کا وجود اس اعتراف کے لیے (بعض مثالوں میں) کتنی ہی بڑی شرط کیوں نہ ہو۔ پس میں جب شرابِ خواری کو مردود و طہیراتا ہوں تو میرے حکم میں حیاتِ انسانی کا مکمل تصور نہ ہاں ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ انسان ایک وجود عقلی ہے جو بعض غایات کے لیے پیدا ہوا ہے، وہ اپنے اعمال کا جواب دہ ہے، اس میں کسی قدر قیمت یا شرف ہے، اپنے ہم منصبوں کے ساتھ اس کے فلاں فلاں روابط ہیں اور وہ بعض ذہنی اور خصلاتی فعلیتوں کے قابل ہے جن میں شرابِ خواری خیل ہوتی اور رکاوٹ پیدا کرتی ہے۔ یہ سارا نصب العین کہ انسان کیا ہے اور کیا بننا چاہیے میرے اس حکم میں غمخیز ہے کہ ایک وجود عقلی کے حق میں یہ بات حقیقتہً ذلت آمیز اور خلاف شان ہے کہ اپنے اوپر ایک ایسی حالت طاری کرے جس میں وہ اپنے افعال کا آپ مالک نہیں رہتا، خواہ اس نے اس حالت میں اپنی ذات یا دوسروں کی مضرت کے خلاف کیسی ہی احتیاطی تدابیر کیوں نہ اختیار کی ہوں۔ اس فعل کے متعلق جو احسانِ مغیر پیدا ہوتا ہے وہ حیاتِ انسانی اور اس کے مقاصد کی نسبت ان تمام پیچیدہ احکام سے غیر متماثل ہے جو مجرد جذبات سے بالکل جدا گانہ ہیں، اس کے بعد اس صریحاً غیر اخلاقی قانون کو جو مردمِ خواری کو مردود و طہیراتا ہے۔ صاف ظاہر ہے کہ اگر انسان کو غنڈہ کی اغراض کے لیے ہلاک نہ کیا جائے تو بھی مردمِ خواری کو بعض حالات میں نہایت اعلیٰ درجے کے صحتِ نبض اور معاشی انتظام کی حیثیت سے پیش کیا جاسکتا ہے۔ اگر ہرسم یہ حکم لگائیں کہ ایک انسان کو چاہیے کہ دوسروں کو اپنی غنڈہ بنانے کے عوض ایک قابلِ لحاظ حد تک (اور بعض لوگوں کے اقوال کے مطابق آخر دم تک) فائدہ کشی کرے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان کی نفس کے ساتھ یہ ظاہری احترامِ مردمِ فوہ انسان کے احترام کا ایک منظر ہے جس کی قدر قیمت عارضی طور پر فائدہ کشی سے بچنے کے مقابلے میں کھیں اعلیٰ و ارفع ہے۔ ہم مردمِ خواری کی جو خدمت کرتے ہیں اس کو نوعِ انسان کے ساتھ ایک انسان کے مناسب ربط و تعلق کے مکمل نصب العین سے جدا نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن نفسیاتی حیثیت سے مردودوں کے اعضا کی تشریح کے خلاف اسی نوعیت جو



احساس جماعی کی راہ ترقی میں ایک عرصہ دراز تک حائل رہا اس کی ہم تائید نہیں کرتے۔ کیونکہ یہ احساس بحیثیت مجموعی حیاتِ انسانی کے زیادہ ترقی یافتہ نصب العین سے غیر متوافق ہے۔

(۲) اور یہ اعتبارات ایک ایسے اصول کے تسلیم و قبول پر دلالت کرتے ہیں جس سے کائنات جیسے عقلی و منطقی مسلسل غافل رہے ہیں۔ یہ بالکل درست ہے کہ یہ سوال کہ انسان کے حق میں کیا چیز مطابق اخلاق ہے اس کی حقیقی نفسیاتی ترکیب پر منحصر ہے، جس میں اس کی جسمی، جمالیاتی اور جذبی ماہیت بھی شامل ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ احکامِ اخلاق ایک حیثیت سے اولیاتی ہیں تو اس سے یہ مراد نہ لینی چاہیے کہ ہم انسانی کردار کے قوانین کی تعریف فطرتِ انسانی اور معاشرے کی حقیقی ترکیب کے اس علم کے بغیر، جو تجربے سے ماخوذ ہوتا ہے نہیں کر سکتے۔ یہ کہ تمام ذومی الارواح اور ذومی الشعور کے حقیقی خیر میں مدد کرنا ضابطہ ہے واقعی ایک اولیاتی ضابطہ ہے جس کو عقلِ تجربی علم سے استصواب کیے بغیر بھی تسلیم کر سکتی ہے، بجز اس امر کے جو شعوری حیات کے تصور میں مضمر ہے۔ لیکن یہ بات کہ انسان یا کسی اور مخلوق کے مفاد کے حق میں کیا چاہیہ واقعی اچھی ہے اس وقت تک مشخص نہیں ہو سکتی جب تک کہ اس مخلوق کی فطرت اور استعدادوں کا علم نہ ہو۔ بیش باری کا ان داد ایک ایسی مخلوق کے طے میں بے معنی ہو گا جو ہوا کی طرح غیر جماعت پذیر ہو۔ خود قانونِ ازدواج اور اس سے جو نتائج ماخوذ ہوتے ہیں ان میں عورت اور مرد کا جنسی اختلاف مفروض ہے (یہی صورتِ جماعتی فرق نہیں بلکہ تمام جذبی اور اخلاقی اختلافات بھی) اس سوال کے جواب کی کوشش بے معنی ہو گی کہ جنسی اتحاد کا بہترین نمونہ کیا ہوتا اگر انسان کی ساخت ایسی نہ ہوتی کہ ایک عورت کے متعلق مرد کے جو احساسات ہوتے ہیں وہ ان احساسات سے مختلف نہ ہوتے جو ایک مرد کے متعلق ہوتے ہیں، اگر مرد اور عورتیں قدرۃً مستقل اور کمال اتحادات کی طرف مائل نہ ہوتے

لہذا پروفیسر وشر مارک (Prof. Weststeermarch) (تاریخ ازدواجِ انسانی - History of)

Human Marriage) کی تحقیقات سے اسطرح اس قول کی تصدیق ہوتی ہے  $\tau\eta\ \phi\upsilon\sigma\epsilon\iota\ \sigma\upsilon\nu\theta\upsilon\alpha\iota$  کہ ہنسائی حقیقہ نگاروں نے کتنے نتائج سے ہوتی ہے کہ اعلیٰ طرح ارتقا  $\sigma\tau\iota\kappa\acute{o}\nu\ \mu\alpha\lambda\lambda\omicron\nu\ \eta\ \pi\omicron\lambda\iota\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$ .

اور اگر اعلیٰ ترین اور پاکیزہ ترین نمونے کے جذبات ان اتحادات کے ساتھ نہایت نازک اور غیر منفصل طور پر وابستہ نہ ہوتے۔

(۳) میں یہ کہہ سکتا ہوں کہ اس قسم کے احکام اپنی کامل تائید کے لیے تجربے کی ایک خاص مقدار کے محتاج ہیں جو ایک منفرد انسان کے دسترس سے بالکل باہر ہے۔ زندگی میں وحدتِ زوان کا نصب العین ساری نسل انسانی کے فراہم شدہ تجربے پر مبنی ہے نہ کہ صرف عددی اکثریت کے تجربے پر حقیقت میں یہ امر شبہ ہے کہ آیا عددی اکثریت کا آزادانہ فتویٰ حتیٰ کہ ان ہلاک میں جو اس مسئلے میں مسیحی نصب العین سے صاف طور پر دست بردار نہ ہو چکے ہوں، واقعی اس حکم کی تصدیق کا باعث ہوتا، اگر ہمارے دل بہترین افراد انسان کے فتویٰ کے استہدام سے ملو نہ ہوتے جو ان کے کمال تجربے کے نتائج پر مبنی ہے، جس میں خود ان کا اور دوسروں کا تجربہ اور قانون وحدتِ زوان کی پابندی کے عمدہ نتائج اور اس کی خلاف ورزی کے بُرے نتائج شامل ہیں لیکن اچھے اور بُرے نتائج سے یقیناً میری مراد محض لذت اور الم نہیں ہے قیمت کا حکم اس مکمل رومانی حالت کی بنا پر لگایا جاتا ہے جو ان جزوی جذبات (passions) کی بے لگائی کے بجائے ان کو قابو میں رکھنے سے متج ہوتی ہے۔ اور چونکہ ان احکام کا انحصار تجربے پر ہے، جو نوجوانوں کو پوری طرح حاصل نہیں ہو سکتا، اس لیے یہ شعبہ اخلاق لمباناظرِ عجیب طور پر

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ کیسے ہوے بندوں میں جنسی تعلقات صرف ایک ایک نر و مادہ میں قائم ہوتے ہیں۔ اور کچھ اریسیات اور انہی واقعات کے وسیع امتیاز سے۔ تعددِ زوان (Polyandry) کی رسم کیاب اور تعددِ زوجات (Polygamy) کی نسبت زیادہ عام ہے لیکن یہ دونوں خاص حالات کے غیر معمولی مستثنیات ہیں۔ کہہ سکتے ہیں کہ مٹسپنسٹر اور سٹریبلن (Gillen) (وسطی آسٹریلیا کے مقامی قبائل The Native Tribes of Central Australia) کی متعلقہ تعینات سے پروفیسر مٹسپنسٹر کے نتائج کی ترمیم ہوتی ہے، وہ زیادہ زیادہ جماعتِ واری شادیوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں، ایک میلان (MC Lellan) کی بتائی ہوئی مملو طاور بے امتیاز شادیوں کی طرف۔ اور ان شادیوں میں بھی آخر ایک شوہر کو غیر معمولی حیثیت حاصل ہوتی ہے، خود اس سے پہلے طائرے کا طائر وحدتِ زوان کی طرف مائل ہیں لیکن اس کے برخلاف امریکی قبائل میں کامیاب و آواز وادہء عاشقہ کامل اتحادات قائم کرنے کے ایک ناقابلِ امتیصال میلان کو ظاہر کرتا ہے۔ لیکن یہ حقیقت ایک مثال کے طور پر پیش کیے گئے ہیں نہ کہ جن میں پیش کردہ دعوے کے ثبوت کی حیثیت سے۔

اخلاقِ سند کے حتم پر قائم ہے۔ یہاں صرف اتنا بتا دینا کافی ہے کہ اخلاق کے کئی شعبے ایسے ہیں جن میں یہ تسلیم کرنا لازمی ہے کہ افراد (کم سے کم معمولی افراد) اور عمر کے ایک بڑے حصے تک تمام انسانوں کے احکام ایک بڑی حد تک ضرور سند سے متاثر ہوتے ہیں۔ اس امر کو تسلیم کرانے سے شعورِ اخلاق کی آخری اور اعلیٰ سند کو کوئی حرج نہیں پہنچتا کیونکہ یہ سند جس سے استصواب کیا جاتا ہے (بشطریقہ استدنا و کا طریقہ درست ہو) حقیقت میں زیادہ ترقی یافتہ اخلاقی شعور کی سند ہے، اس اخلاقی شعور کی جو بجائے ایک اوسط درجے کے انسان کے تجربے کے زیادہ وسیع اور مکمل تجربے پر کاربند ہے۔

مکمل ہے کہ وہ نہایت متعارض مذاہب فکر اس صداقت سے انکار کریں یا تجاہل برتیں کہ ہمارے احکام اخلاق کا سرچشمہ انسان کی حسی، جذبی اور عقلی فطرت میں یہاں ہے۔ ایک معمولی افادہ ایسی کو اکثر فراموش کر جاتا ہے۔ بے شبہ اس کو اس تجربے کا لچا لٹا کرنے سے انکار نہیں ہوتا کہ فلاں فلاں چیزیں لذت کا باعث ہوتی ہیں لیکن بعض دفعہ وہ جزوی جذبات کی میلاناتِ نیران خود رو میلانات پر جو بعض خاص قسم کے کردار کو پسند اور بعض کو ناپسند کرتے ہیں لحاظ کرنے سے قاصر رہا ہے اور یہ میلانات کسی منطقی اساس پر قائم نہیں ہوتے بلکہ ان کو صرف اس مواد میں داخل سمجھنا چاہیے جس سے عقلِ عملی کام لیتی ہے۔ یہ لذت مفروضہ کہ تمام انسانوں کی خواہشیں حقیقت میں لذت کی خواہشیں ہیں اس توہم کی تائید کرتا ہے کہ ارادہ خواہشوں کو پیدا کرتا، مثلاً تائیا ان میں ترمیم کرتا ہے بشرطیکہ تم صرف اتنا ثابت کر سکو کہ اس عمل سے اچھے لذتی نتائج برآمد ہوں گے۔ اس کے برخلاف ایک عقلیاتی اخلاقی اکثر اس امر کو بھلا دیتا ہے کہ اس خام مواد کی فرہمی جس کی بنا پر عقلِ عملی احکام قیمت لگاتی اور ان کو نصابِ بعینوں کی صورت میں پیش کرتی ہے فطرتِ انسانی کے حقیقی تجربوں جذبول خواہشوں، میلانات اور توقعات سے ہونی چاہیے۔ یہ حکم کہ فطرتِ انسانی کے اس میلان کو کہ بعض قسم کے کردار سے تشفی حاصل کی جائے قدر قیمت حاصل ہے حقیقت میں

۱۔ کوئی لازمی نہیں کہ یہ پسند و جو یا کلا ایک مذہبی مسلک ایک مذہبی علم یا ایک مذہبی جماعت کی ہو۔ لیکن یہ سب سے قطعی اور ترین شکل جو موجودہ زمانے میں اختیار کی گئی ہے میں باور کرتا ہوں کہ یہ اتباع اس غیر مثبت حقیقت کی ایک توجیہ ہے کہ یہ اخلاق کا وہ شبہ ہے جس کو مذہبی حید سے کسٹھلا کر اسے ساتھ بریل صدمہ پہنچے گا۔

ایک بلا واسطہ حکم ہے جو اس لفظ کے عام مفہوم کے اعتبار سے تجربے سے اخذ نہیں کیا جاتا۔ لیکن ہم اکثر صورتوں میں یہ نہیں بتا سکتے کہ ہم میں یہ میلان کیوں پیدا ہوا اور نہ اس بات سے انکار کر سکتے ہیں کہ جن ہستیوں کی ساخت مختلف ہو ان میں دوسری قسم کا کردار ممکن ہے۔ خیر برترین کی طرف مائل ہو گا۔

لے فان ہارٹمن (Von Hartmann) ان معدودے چند تصوری اخلاقیین میں شامل ہے جنہوں نے اس کو کافی طور پر پیش نظر رکھا ہے۔ اس کی رو سے انسان مقصد کے تصورات حقیقی سلسلہ حوادث پر عقل کے انطباق سے حاصل کرتا ہے جن میں موضوعی اخلاقی محرکات داخل ہیں عقل سے لے کر تمام عالم تک جس میں نوع انسان کے موضوعی اخلاقی محرکات بھی شامل ہیں (Ethische Studien p. 181) صفحہ (۱۸۱) ساتھ ہی جب وہ تصوری غایت تک رسائی کرنے کے طریقے کو استقرائی قرار دیتا ہے تو ایسا مسلم ہوتا ہے کہ وہ اس اسی ذوق سے متاثر ہوتا ہے جو ان متوجہ عناصر میں بن پر غایت شکل ہے قیمت کو تسلیم کرتا ہے اور انکے وجود واقعی کے محض دعوے میں ہے۔ وہ بظاہر بعض وقت (ص ۱۹۱) اسی غلطی میں مبتلا ہو جاتا ہے کہ کائنات کے اس میدان سے جو تجربے سے متحقق ہوا ہو استواء کی بدولت اخلاقی غایت کا تصور قائم کرنا چاہتا ہے۔ اور اس کے مغالطے کو مسٹر ہربرٹ اسپنسر نے کے ناقدین نے کافی نمایاں کیا ہے۔ (اخلاقیاتی عقلیں میں) فان ہارٹمن سے بہتر اس بات کا کوئی قدر دان نہیں ہے کہ عقل اخلاقی اس مواد سے کام لے سکتی ہے جس کو نہ تو وہ تسلیم کر سکتی ہے اور نہ پیدا کر سکتی ہے یہ معیار عقل کی تخلیق ہے اور وہ نصب العین جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ انسان کو اصل میں کیسا ہونا چاہئے۔ لیکن یہ نصب العین کسی قاعدے پر مبنی نہیں ہے اور نہ کسی اصول کے مطابق قائم کیا گیا ہے بلکہ وہ حاسہ اور ذوق کے حضوری احکام کا ایک مرکب ہے۔ کتاب مذکورہ صفحہ ۹۰۔ وہ بھی کہتا ہے کہ وقت پر ہمارے خواہشوں کی مناسب تنقید اور ان کا انتخاب خود احساسات کی ترمیم کر دیتا ہے صفحہ (۱۹۹)

سوال مثلاً یہ کیا جاتا ہے کہ آیا ماں باپ اور اولاد، نیز بھائی بہن کے باہمی فرض کی نسبت منظورہ خیال کو خالص افادہ ای احصا کی مدد سے جائز قرار دیا جاسکتا ہے یا نہیں۔ کیا یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ یہ خیال بڑی سے بڑی تعداد کی زیادہ سے زیادہ مسترت کے حق میں مُسَدِّد ہے؟ اگر لہذا فی اور غیر لہذا فی تحلیل مسرت کے اختلاف کو بالائے طاق رکھ دیا جائے تو اس سے زیادہ آسان کام کوئی نہیں رہتا کہ اس نظام کے علمی فوائد کو ثابت کیا جائے، بشرطیکہ تم اس حقیقی میلان کو فرض کر لو کہ ماں اپنی اولاد کے ساتھ نہایت پُر جوش محبت محسوس کرتی ہے، اور تمام نوع انسان کا حقیقی میلان اسی طرف ہے کہ غیروں کے مقابلے میں اپنے عزیزوں کے ساتھ بہت گہری وابستگی محسوس کریں، اور اس بنا پر وہ تسلیم کرتے ہیں کہ رشتہ دار اس بات کے زیادہ مستحق ہیں کہ ان کی خیر خواہی کی جائے۔ اگر اس میلان کو فرض کر لیا جائے تو اس کی بہت انسانی نہ صرف والدین میں بے غرضی پیدا کرتی ہے بلکہ بچوں کی مناسب تعلیم و تربیت کا بھی باعث ہوتی ہے۔ بخلاف اس کے اگر فطرت انسانی کی جذبی ترکیب کو واقعی نظر انداز کر دو تو پھر ان قباحتوں کو نمایاں کرنا نہایت آسان ہو جائے گا جو خاندانی الفت و محبت سے پیدا ہوتی ہیں۔ اور بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ (ص ۱۹۹)۔ اس بیان میں ایک ہی چیز ہے جس پر مجھے اعتراض ہے۔ وہ یہ کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ حکم ذوق کو احساس محسوس کے مرادف سمجھتا ہے جس کے بعد عقل کے نزدیک کچھ نہیں رہ جاتا، جس کام کے کہ حکم لگانے والے کے واقعی احساسات کو جمع کر کے ان کو متحد کیا جائے اور یہ طرح تحلیل اس کی اس زبردست استدعا سے غیر متوافق ہے کہ اخلاق کا ایک مطلق اور عقلی معیار قائم ہونا چاہیے۔ عقل کا کام صرف یہ نہیں ہے کہ انسانی تجربوں کو جمع کر کے ان میں ترتیب و نظم قائم کرے بلکہ اس کے مختلف عناصر کا انتخاب کر کے ان کو قیمت سے منسوب کرے۔

یہ حیرت انگیز ہے کہ نظریاتی مسلمائین اس حقیقت سے چشم پوشی کرتے چلے آئے ہیں کہ ہم حقیقت غامی کو کس طرح مسیح مٹیں کرتے ہیں اور کس طرح کرنا چاہیے۔ ایم لیوی برول (M. Levy-Bruhl) کی اخلاق اور علم اخلاق (La Morale et la Science des mœurs, 1904) جیسی کتابوں میں اس مسئلہ کو کثرت نظر انداز کر دیا گیا ہے جس کا اہل تصوریہ ہے کفایت کے وسائل کے علم کو عمر نہایت (یعنی انسانی علوم کی ترکیب) پر مبنی ہونا چاہیے۔ غایت کو کس طرح دریافت کیا جائے اور تصور غایت میں کیا مابعد الطبیعیاتی قسطن ہیں یا یہ مسائل ہیں جن کو وہ نہیں سمجھتے۔ اس کی اس علامہ تصنیف میں جو اوجہ شیت سے توجہ نہیں ہے اس بات کا ناک اشارہ نہیں لیا کہ کس کتاب کا مصنف ان کا مطلب سمجھنے پر قادر ہے۔

ساتھ ہی اس معاشرے کی اعلیٰ ترین لذتی اور اخلاقی فضیلت بھی جس کی رو سے تمام بزرگوں کو باپ اور تمام ہم عمروں کو بھائی سمجھا جاتا ہے۔ فلاطون نے یہی استدلال کیا تھا اور اس کی غلطی صرف اس میں تھی کہ اس نے فرض کر لیا تھا کہ عقل فطرتِ انسانی کے حقیقی جذبہ میلانات سے استصواب کیے بغیر اخلاقی احکام لگا سکتی ہے یا یہ کہ فطرتِ انسانی بہت زیادہ تغیر پذیر ہے۔ حاسہ اخلاق کے مسلک اس دعوے میں حق بجانب ہیں کہ ہمارے احکام اخلاقی ایک حد تک ان احساسات و جذبات پر منحصر ہیں جن کی مدد سے ہم قدرۃ مختلف اقسام کے کردار پر غور کرتے ہیں اور یہ کہ کردار کو صحیح یا غلط سمجھنے سے پہلے اس امر کی ضرورت ہے کہ ان احساسات و جذبات کا جائزہ لیا جائے اگر فطرتِ انسانی کا حقیقی میلان یہ ہو تا کہ جو شخص آنکھوں کے سامنے ہے اس کے ساتھ زیادہ مستعدی سے عینی ہمدردی کا اظہار کیا جائے تو اس بات کو ثابت کرنا ناممکن ہوتا کہ وہ در رہنے والے کے مقابلے میں اپنے پڑوسی کی مصیبت میں مدد کرنا زیادہ ضروری فرض ہے۔ اس آخری مثال سے اخلاقی صداقت کے دوسرے دُخ کی ہیئت کی طرف توجہ مبذول کرانے میں بڑی مدد ملے گی۔ اگر عقل پر لازم ہے کہ یہ حکم لگانے سے پہلے کہ کن وسائل سے زیادہ ترنیک ارادے کا تحقق ممکن ہے ان احساسات و جذبات کا جائزہ لے جو ہماری اخلاقی فطرت کا ایک جزو ہیں، لیکن ہم اس امر کو گوارا نہیں کر سکتے کہ احساس کی اصلی قوت اخلاقی پسندیدگی یا ناپسندی کا واحد معیار قرار پائے۔ اخلاقی ترقی ایک بڑی حد تک اس امر پر منحصر ہے کہ ارادی اور غور کردہ احکام کو اتفاقی اور تغیر پذیر جذبات کا قائم مقام بنایا جائے۔ اور بعض دفعہ عقل کا استعمال خود جذبات پر رد عمل کرتا ہے۔ ہم جب ذہنی طور پر مصیبت زدہ انسانوں کے مطالبات کو، جو ہماری نظر سے اوجھل ہیں تسلیم کرنے لگتے ہیں تو ممکن ہے کہ ہم ان سے ایک ایسی ہمدردی محسوس کرتے لگیں جو اس خاص مجرد واقعات کے مقابلے میں کہ ایک انسان کی قدر و قیمت کو جغرافیائی اعتبارات اور نسلی برکتوں سے بالکل بے تعلق رکھنا چاہیے، کلیتہً مختلف ہے اور ایک محرک عمل کی

سہ جرم کا یہ دعویٰ صحیح تھا کہ ایک اوسط انسان میں (قطع نظر منطقِ تالی یا عقلی اعتبار سے) ذہن کی صفات خود غرضی اور محدود و ذہنی برکتیں ہیں۔ - Treatise - کتابِ تیسری ص ۵۰۰ منبصل دومری)۔

حیثیت سے بہت زیادہ قوی بھی ہے۔ حتیٰ کہ اخلاقی احساس کو عقل ہی کے زیرِ اقتدار اور زیرِ ہدایت رہنا چاہیے۔ اور واقعہ یہ ہے کہ 'اعلیٰ' اور 'ادنیٰ' احساس کا فرق ایک بڑی حد تک ایک مجرد احساس جو غیر اخلاقی فطرتوں میں موجود ہے اور کس احساس کے فرق پر عمل ہے جو عقل انسانی کے تحت دار و ہدایت کی بدولت ایک نئی صورت اختیار کرتا ہے عقل جس قدر قیمت کا حکم رکھتی ہے اس کی ہدایت احساسات نہیں ہوتی بلکہ اصلی احساسات مواد فراہم کرتے ہیں جن کی مدد سے عقل حیات انسانی کے لیے ایک متوافقی اور اہم آہنگ نصب یمن قائم کرتی ہے عقل نئے احساسات ایجاد نہیں کر سکتی، لیکن وہ انسانی کردار کو اس طرح منظم کر سکتی ہے کہ اس سے ان احساسات کی بڑی سے بڑی تعداد پیدا ہو سکے جن میں اس کو سب سے زیادہ قیمت نظر آئے اور یہ کہ کردار کی باقاعدگی بعض وقت ٹھیک دسی احساسات پیدا کرتی ہے جو عقل کے مقرر کردہ نصب یمن کے مطابق ہو۔

## ۵

اخلاقیات میں حائے اخلاق کے عقیدے کے خلاف جو اعتراضات پیدا ہوتے ہیں وہ مادی طور پر وہی ہیں جو ان نظامات پر وارد ہو سکتے ہیں جن میں استعداد اخلاق کوئی نصب ایک الگ احساس (sui generis) کی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے (جو نہ تو عقل پر مشتمل ہے اور نہ احساس پر)۔ پادری شلرنے جیسا کہ ہم کو معلوم ہو چکا ہے، خاص حائے اخلاق کے تمام نظریات کے اساسی نقص کو معلوم کر لیا جیسے یہ کہ وہ انسان کی کوئی وجہ نہیں بتا سکتے کہ کیوں حائے اخلاق کے اس احساس کو دوسرے احساسات پر افضلیت دی جائے۔ کوئی حائے اخلاق سنہ نہیں ہو سکتا۔ نہ تو تعمیر کے جوہر میں عمل ہے۔ خود پادری شلرنے کے نزدیک کم سے کم جب کہ وہ اپنے خطبات (Sermons) کی تصنیف کر رہا تھا غالباً ضمیر کی سند محض عقل کی سند تھی۔ وہ عادیہ ضمیر کے لیے

مہصول تال کی مترادف اصطلاح استعمال کرتا ہے اور بعض وقت وہ اس کو صاف طور پر عقل سے موسوم کرتا ہے لیکن اس کے بعض شاکر دوں کو (جن میں ڈاکٹر مارٹینوسب سے سربراہ آورہ نہایت ہے) اس عقلیت کے تسلیم کرنے سے انکار ہے۔ چونکہ استعدادِ نہ ہمارے ذہنی فطرت کا جز نہ وہ ہے اور نہ کسی قسم کا احساس یا جذبہ اس لیے اس کا تصور قائم کرنا اس قدر دشوار ہے کہ اس خیال پر تنقید کرنا آسان نہیں۔ شاید آرمینیو کے دعوے کی نسبت خود اسی کا بیان نقل کر دینا اور ان پچیدگیوں کے سرچشمے کا سراغ لگانا کافی ہے جس میں وہ خود جا پڑتا ہے :

”اور جب ہم ان کے ربط کو جانچنے کے لیے ان کو مقابل میں رکھتے ہیں اور ان کے مواد پر غور کرتے ہیں تو فوراً پتہ چل جاتا ہے کہ جو خط وخال ہمارے استخوان میں موجود اور ہماری مرضی سے غائب ہیں بالکل ہی تمام اخلاقی خصوصیات پر مشتمل ہیں جہاں حکم انہی اخلاقی صفات حاصل کرتا ہے۔ اگر اس سلسلے سے اتفاق کر دے کہ جب ایک قطع ناقص کے کوئی دو ایک سمتی نصف قطر جن کے سرے قطع ناقص کے کھیرے پر ملیں ہمیشہ باہم قاطع محور کے مساوی ہوتے ہیں اور اس دعوے سے اختلاف کر دے کہ وہ ہمیشہ ایک دوسرے کے مساوی ہوتے ہیں تو مجھے ان صحیح اور غلط ارادوں کی وجہ سے علی الترتیب کوئی طمانیت نفس اور ملاست ضمیر کا تجربہ نہ ہو گا۔ میں نہ تو اس صداقت کی قدر کرتا ہوں اور نہ عدم صداقت کی قدر کی اور نہ ہی اس ذہن کی جوان کے زیر حکم ہے۔ اگر مجھے اس اعتقاد کی جزائے تو اس لغویت سے ندامت ہوگی اور بے اعتقادگی کی سزا ملے تو نا انصافی پر غصہ آئے گا۔ لیکن یہ تجربات جو عقل کے ہاں اور نہیں سے قاصر رہتے ہیں ان اخلاقی وجدانات کا مجموعہ میں جو ضمیر کے ہاں اور نہیں کی طرف متوجہ ہیں۔ کس بنا پر بجز انکار و تکرار کی عریاں صداقت کے ان میں کوئی چیز مشترک نہیں ہے۔ اور یہ امر صاف ظاہر ہے کہ سلسلہ یا غیر سلسلہ پسند بالکل مختلف ہے“

سطح (Types of Ethical Theory) طبع ثالث مجدد دوم ص ۱۷۷۔ اس اعتراف پر غور کر دے کہ ایک حیثیت سے ہماری فطرت کے ہر تجربہ کو ذہنی قرار دیا جاسکتا ہے۔ . . . (جوشن) (passions)



اس انکار میں بہت کچھ صلاحیت ہے۔ ڈاکٹر ٹارٹینو کے اعتراضات حقیقت میں جس چیز کو ظاہر کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ اخلاقی حکم دراصل اور قسم کے احکام سے نوعیت میں جدا ہے۔ جب ایک کردار کو عقلی یا معقول کہا جاتا ہے تو وہ بے شبہ ایک الگ چیز ہے اور مقدمات سے جو منطقی نتیجہ نکالا جاتا ہے وہ الگ۔ اگر ہم 'معقول' اور صاحب کو مقدمات کی حیثیت دیں تو اس سے یہ نہیں صادق آتا کہ ہم اس بات میں امتیاز نہیں کر سکتے کہ معقول یا، سوچنے میں معقول، اور عمل کرنے میں معقول، میں کتنا عظیم الشان فرق ہے۔ اس اعتبار سے یہ بالکل درست ہے کہ اخلاقی حکم میں ایک ایسا عنصر داخل ہے جو ریاضیاتی حکم میں نہیں پایا جاتا۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ عنصر محض ایک 'جوش جذبہ' ہے۔ اگرچہ یہ ممکن ہے کہ یہ جوش حکم کے ساتھ کم و بیش غیر منطقی طور پر وابستہ ہو۔ اس سے زیادہ اہم بات کوئی نہیں ہو سکتی کہ حکم اخلاق کی متار (sui generis) خصوصیت پر زور دیا جائے یعنی نفوی اور قیمت کے اس تصور پر جو اس کے جوہر پر مشتمل ہے لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اس نوعیت کے احکام کے لیے ایک جداگانہ استعداد ایجاد کرنے کی ضرورت ہے۔ ہم زمان و مکان میں غلط محسوس نہیں کر رہے ہیں کیونکہ ہم دونوں کے تصورات کو ذہنی مبدا سے منسوب کرتے ہیں۔ اور اگر ہم چاہیں تو عقل عملی کو عقل فاکرہ سے ایک الگ استعداد قرار دینا ممکن ہے۔ یہ تو صرف اختلاف الفاظ ہے۔ ہم اس سے صرف یہ مراد لیتے ہیں کہ وہ ایک ہی ذات عقلی کے دو متمایز پہلو ہیں۔ ایک اہم بات جس کو تسلیم کرنا چاہیے یہ ہے کہ احکام اخلاق میں علی الاطلاق صداقت یا کذب پایا جاتا ہے جو تمام نوع انسان کے حق میں مساوی طور پر صحیح ہے۔

بقیہ حاشیہ معقول گزشتہ - اور جذبہ (emotion) خود بھی ہمارے اندر فکر سے خالی نہیں ہیں اور ان کو ہمیشہ اکٹارتا ہوا کہا جاسکتا ہے (صفحہ ۱۷۱)۔ اگر ہمارے اخلاقی ادراک میں فکر بے فکر کسی چیز کے متعلق بھی فکر ہونا چاہیے اور وہ چیز بالکل وہی حقیقت اور اک نہیں ہو سکتی۔

۱۔ یہ تمام نوع انسان کے حق میں صحیح تو ہوتے ہیں لیکن سب مساوی طور پر لازم نہیں آتے۔ تمام نوع انسان کو چاہیے کہ ان کو اس حیثیت سے تسلیم کرے کہ وہ ان سب باتوں پر صادق آتے ہیں جن کی ساخت انسانوں کی ساخت کی سی ہو۔ اخلاق کے اصول اساسی کو تو ان تمام وجودوں میں بے تمیز مساوی ہونا چاہیے لیکن تفصیلات کا مساوی ہونا ضروری نہیں۔

اور اگر تسلیم کر لیا جائے تو ان کو عقل سے منسوب کرنا بالکل ایک تدریجی امر معلوم ہوتا ہے۔ ایک حالیہ کوشش میں جو پروفیسر گیزیکی (Professor Gizecki) کی طرف سے اخلاق میں قدیم حاشہ اخلاق کے خیال کو بحال کرنے کی نیت سے جاری رکھی گئی ہے عقلیت ہی اصول کے خلاف بھی اسی سے ملتا جلتا اعتراض کیا گیا ہے۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ اس کا طرز استدلال بھی انھیں غلط فہمیوں کا شکار اور انھیں مراعات کا متقاضی ہے جو حاشہ اخلاق کے قدیم انگریزی خیال اور ڈاکٹر ٹامینو کے فلسفہ خمیر میں پیدا ہو گئی ہیں لیکن گزیک کی کا ایک اعتراض مزید توضیح کا محتاج ہے حقیقت میں ایک سربراہ اور وہ مسلم فلسفہ کو ٹھنڈے دل سے یہ استدلال کرتے ہوئے دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ اگر عقلیت ہی اصول صحیح ہے تو سب سے زیادہ ذہین آدمی اخلاقی حیثیت سے سب اچھا ہو گا اور سب کے سب ذہن سب سے بڑا ہو جائے گا جیسا کہ پہلے ذکر آچکا ہے، میری نظریہ سب سے پہلے اس سچیدگی پر جاتی ہے جو ایک انسان کے فرض اور اس فرض کی تعمیل میں پیدا ہوتی ہے۔ لیکن ہے کہ نواب اپنے فرض کو مصافحہ طور پر محسوس کریں لیکن وہ ہمیشہ اس کی تعمیل نہیں کرتے۔ اخلاق کے متعلق کوئی شخص گویا کھیلنے یا کھیلنے سے زیادہ حسن و خوبی کے ساتھ گفتگو نہیں کر سکتا۔ لیکن صرف یہی نہیں بلکہ یہ بھی صحیح نہیں ہے کہ عقلیت ہی اصول کی رو سے سب سے زیادہ ذہین انسان اپنے فرض کو بہترین طریقے سے جانتا ہے۔ کیونکہ ذہانت کی کئی فروعات یا مہینے یا پہلو ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ جس شخص میں اعلیٰ ریاضیاتی قابلیت ہو وہ جو ہر سخن یا طرزِ زاد کی نعمت سے حیرت انگیز طور پر محروم ہو، اور فنِ مصوری یا شاعری کے حق میں تو بالکل ہی اندھا ہو لیکن اس کے برعکس ایک مصور اور ایک ادیب ریاضیات سے غیر معمولی طور پر عاری ہوں۔ اکثر دیکھا گیا ہے کہ شعر اموی سے کلمتہ محروم ہوتے ہیں۔ سرسری طور پر شاید یہ کہا جاسکتا ہے کہ جس شخص میں ایک خیر کی اعلیٰ استعداد ہو اس میں دوسری چیزوں کے متعلق بھی عموماً اوسط سے زیادہ قابلیت

۱ (An Introduction to the Study of Ethics) حوی۔ ام گزیک کی حین سے (Staaton) Colt. Ph. D.) نے اخذ کیا ہے، صفحہ ۸۰۔ یہ کتاب اس سے پہلے ۱۸۹۰ء میں (A Student's Manual of Ethical Philosophy) کے نام سے شائع ہوئی تھی۔

ہوتی ہے۔ لیکن اس قاعدے کے کئی مستثنیات ہیں۔ اسی طرح یہ بھی بالکل سرسری طور پر درست ہے کہ اعلیٰ قابلیت کے لوگ ادنیٰ ذہنی قابلیت رکھنے والوں کے مقابلے میں بحیثیت مجموعی اخلاقی قدردانی (اور حتیٰ کہ اعلیٰ اخلاق) کے زیادہ قابل ہوتے ہیں۔ ایک مجرمانہ انداز ذہنیت رکھنے والے شخص کی نسبت براہتہ جو خیالات پیدا ہوتے ہیں ممکن ہے کہ ہم ان پر اعتماد نہ کریں۔ لیکن اتنا تو یقین ہے کہ جرائم پیشہ اشخاص کی ذہنی قابلیت عموماً ادنیٰ درجے کی ہوتی ہے۔ مگر یہ بھی بالکل ممکن ہے بلکہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ جن افراد کی ذہنیت اور حیثیت سے قابل لحاظ نہیں ہوتی ان میں حواس و خطا کے امتیاز کا تعقل پایا جائے۔ ذہین اشخاص بعض دفعہ اس خصوص میں بہت ہی کمزور ہوتے ہیں۔ اس کو اخلاقی عقلیت کا بے تنگ نظر فرقہ بھی تسلیم کرے گا۔ لیکن ان صفحات میں یہ بحث اچھی ہے کہ اگرچہ اخلاقی امتیازات کا تصور خود بھی ایک ذہنی عمل ہے، لیکن اس ذہنی استعداد کا استعمال عموماً ایک خاص جذبہ یا چمک کو مشروط قرار دیتا اور اس کو مفروض بھی کرتا ہے۔ اگر ایک خاص جذبہ ہم سے مفقود ہوتا تو ہم جن اخلاقی احکام ہرگز نہیں لگا سکتے۔ اور جب اس جذبے کو فرض کر لیا جائے تو حکم اخلاق عموماً ایک نہایت آسان کام رہ جاتا ہے۔ لیکن ذہنی احکام کا مرتبہ اس وجہ سے نہیں ٹھٹھاتا کہ وہ غیر ذہنی اشخاص میں بھی ان کی استعداد ہوتی ہے۔ میرا خیال ہے کہ جالیاتی استعداد کا بھی یہی حال ہے۔ موسیقینا استعداد کی ذہنی خصوصیت (نہایت مجرد نوعیت کے تفکر کی استعداد کے ساتھ اس کے قریبی تعلق) کی نسبت یہ ثبوت ملتا ہے کہ اس میں موسیقی اور ریاضیات کی صلاحیت ایک ساتھ موجود ہوتی ہے۔ تاہم فقط ذہن ہی ایک شخص کو موسیقی کا عالم نہیں بنا سکتا۔ موسیقیانہ جدت طرازی یا موسیقی کی اعلیٰ قدردانی کے لیے بعض خاص قسم کے جذبات کی قابلیت درکار ہے۔ یہی حال اخلاقی استعداد کا ہے۔ اس کا تعلق ذہن سے ہے۔ اس کے باوجود وہ جذبی قابلیت کے فقدان کی بدولت اپنا بیچ یا گمراہ ہو جاتا ہے۔ غالباً متعصب اور پرچوش لوگوں کا حال اکثر یہی رہا ہے، جن میں فرض کا غیر معمولی احساس یا کسی نہ کسی قسم کے نصب العین کے ساتھ غیر معمولی شغف تھا لیکن وہ انسانی الفت و محبت سے قریباً عاری تھے بعض افراد میں ممکن ہے کہ جذبے کی اصلی قابلیت کے فقدان کی وجہ سے اخلاقی حکم میں نرمی بہت کم ہو۔ اس کے

باوجود اکثر ایسا ہوتا ہے کہ بن لوگوں میں احکام قیمت لگانے کی اعلیٰ ذہنی استعدادات موجود ہوں وہ حقیقی زندگی میں بہت کم بصیرت نظر کرتے ہیں۔ کیونکہ صحیح ارادہ کرنے میں ان کی شخصی ناکامی یا ناموافق اخلاقی ماحول کی وجہ سے وہ اپنی پوری قابلیتوں کے ساتھ عمل کرنے سے قاصر ہیں۔ حکم لگانے والی عقل اور عمل کرنے والا ارادہ ایک ہی چیز نہیں ہیں۔ لیکن ایک ہی ذات کے دو پہلو ہیں اور ایک دوسرے پر نہایت قوت کے ساتھ عمل اور رد عمل کرتے ہیں۔ اس مقولے کا کہ اطاعت روحانی علم کا وسیلہ ہے، جہل پسندی (Obscurantism) اور تعصب کی وجہ سے غلط استعمال ہوا ہے، تاہم وہ نفسیات اخلاقی میں ایک نہایت اہم حقیقت کو ظاہر کرتا ہے۔

## ۶

شاید بعض لوگ یہ خیال کریں کہ میں نے قیمت کے عقلی حکم اور ان جذبات کے قریبی تعلق کو جن کے ساتھ وہ عادی و مبتدے کا کافی وضاحت کے ساتھ نہیں بیان کیا ہے بعض معلمین اخلاق باوجود اس امر کو تسلیم کرنے کے کہ تصوراتی منطق اعتبار سے اس جذبے سے متاثر ہے جس سے صحیح کردار کا قصد کیا جاتا ہے اس امر پر مصر ہیں کہ یہ دونوں حقیقت میں اس قدر غیر مناسک ہیں کہ جو ذہن ایک خاص اخلاقی جذبے سے معرا ہو وہ نہ تو اخلاقی حکم رکھا سکتا ہے اور نہ یہ حکم اس کے حق میں منہی خیر ہو سکتا ہے۔ میرے ایک دوست جو اسی خیال پر قائم ہیں لکھتے ہیں کہ ”عقل“ اور ”احساس“ جو احکام اخلاق میں پائے جاتے ہیں اگرچہ بے شبہ قابل امتیاز ہیں لیکن وہ نہ صرف ہمیشہ باہم متحد ہیں بلکہ اگر ان میں سے کسی ایک کو دوسرے سے جدا کر دیا جائے تو دونوں ناقابل فہم ہو جاتے ہیں۔ حکم کہ وہ صائب ہے ایک اخلاقی حکم نہیں ہو سکتا تا وقتیکہ حکم لگانے والے شخص میں کم و بیش اخلاقی جذبہ موجود نہ ہو (کیونکہ جب یہ حکم کہ ”یہ صائب ہے“ ایک لمحہ میں نے اس نظریے کو کہیں قلمبند شدہ صورت میں نہیں پایا، اگرچہ مسکونڈ کے نہایت سستہ اصحاب کے حلقے میں مشہور ہے۔ اور اس کی تائید میں ایک خانگی خط کا حوالہ دینا کافی سمجھتا ہوں۔

سند کی بنیاد پر قائم ہے تو اخلاقی جذبے اور اصلی حکم کا مبدا اسند ہوتا ہے نہ کہ ایک خاص نقطہ۔ اور جب تک اس جذبے میں کلیت نہ ہو تب تک اس کو اخلاقی مرتبہ حاصل نہیں ہو سکتا۔ میری رائے میں آپ کا بھی یہی خیال ہے۔ اور شاید آپ بھی ایک ایسے طرز بیان سے احتیاط کے ساتھ گزریں گے جس سے ان کی مقاربت (مقل + احساس) کا خیال پیدا ہو جو یقیناً غیر تشفی بخش ہے اور اس چیز پر دلالت کرتا ہے جو ایک طرف ہیوم اور دوسری طرف کانٹ کی زبان میں ناکافی سمجھی جاتی ہے۔ اس قسم کی تنقید کا میرے نزدیک صواب ذیل جواب ہو گا۔

(۱) محض مقاربت (Juxtaposition) کی تجویز کے متعلق میں نے قطعی طور پر تسلیم کر لیا ہے کہ تمام صورتوں میں کوئی احساس جزوی طور پر حکم کی بنیاد ہوتا ہے۔ جب صورت حال یہ ہے تو احساس کے بغیر کوئی حکم نہیں لگایا جاسکتا لیکن جو احساس اخلاقی حکم کی اساس ہو وہ میرے خیال میں ہمیشہ کوئی مخصوص اخلاقی نوعیت یا اعلیٰ قسم کا نہیں ہوتا بعض مثالوں میں یہ حکم ایک خاص قسم کے اعلیٰ جذبے پر دلالت کرتا ہے لیکن ہر صورت میں ایسا نہیں ہوتا۔ اور بعض اور مثالوں میں وہی ایک احساس جو حکم کی اساس پر دلالت کرے دوسروں کی سادہ لذت یا الم پر مشتمل ہوتا ہے اگرچہ جب تک ہم کو ذاتی طور پر لذت و الم کا تصور ابھرتا ہے نہ ہو ہم نہیں معلوم کر سکتے کہ دوسروں میں کوہ کیا اثر پیدا کرتی ہیں اس کی خدمت کے لیے صرف اتنی بات معلوم کرنا میرے لیے کافی ہے کہ یہ فیصل دوسروں کے الم کا باعث ہوتا ہے۔ ہمارا ذہن ان بدیہی حقایق کا ادراک کر سکتا ہے کہ الم خیر کی نفی ہے اور یہ کہ ترقی خیر میں مدد دینا چاہیے۔ دراصل ایسے کتنے انسان ہیں جو اس صداقت کو معلوم کر سکتے ہیں بغیر اس کے کہ ایذا رسانی سے اجتناب کرنے کا جذبہ خواہ وہ ضعیف ترین ہی کیوں نہ ہو ان کے تجربے میں آئے یا اس سے احتراز کرنے کا کم سے کم ادنیٰ ترین میلان ان میں پایا جائے تجربی نفسیات کا ایک مسئلہ ہے جس کے متعلق میں اپنی قطعی رائے دینا نہیں چاہتا لیکن مجھے اس مفروضے میں کوئی دخلی تناقض نظر نہیں آتا کہ اس قسم کے انسان بھی پیدا ہو سکتے ہیں یقیناً کچھ لوگ ایسے ہی ہیں جن کی طرف سے یہ حکم لگایا جاتا ہے لیکن ان میں اخلاقی جذبے اور اخلاقی میلان کی اس قدر کمی ہوتی ہے کہ ان سے اس حکم کی توجیہ نہیں ہو سکتی۔

( ۲ ) اور جو انسان اخلاقی جذبے سے کلیتہً محروم نہ ہوں ان میں بعض اخلاقی احکام ایک حقیقت نفس الامری حیثیت سے کسی جذبے کے ہمراہ نہیں ہوتے۔ اگرچہ یہ ممکن ہے کہ وہی حکم دوسرے موقعوں پر نہایت قوی جذبہ پیدا کرے۔ یہ کہ لذت اچھی چیز ہے اور الم بری (یا یہ کہ خود میری جڑ، می اور ادنی لذت اچھی ہے اور جہر دار خود میری اپنی یا دوسروں کی لذت میں مداخلت کرے وہ غلط ہے) ایک ایسا مسئلہ ہے جس کو بغیر کسی جذبے کے تسلیم کیا جاسکتا ہے۔ تاہم یہی وہ سلسلہ ہے جو ایک ظالم یا فعل کو مردود ٹھیکرانے میں ایک اساس غائی کے طور پر میرے کام آتا ہے اور جو ممکن ہے کہ مجھ میں سخت غصے کا احساس پیدا کر دے۔ اس بات پر زور دینا فطری حیثیت سے میرے نزدیک نہایت اہم ہے کہ خیر اور مصائب کے ذہنی مقولات اس منجیدہ اور احصائی حکم میں بھی کہ ایک جھوٹی لذت کی خاطر بری لذت کو (خواہ وہ کسی کی لذت ہو) ترک کر دینا غیر معقول ہے اتنی ہی وضاحت کے ساتھ موجود ہیں جتنی کہ بعض بہادر یا افعال یا اثبات کے متعلق ہمارے پُر جوش پسندیدگی میں۔

( ۳ ) بے شبہ اگر ہم چاہیں تو اپنے تصور خیر و شر اور صواب و خطا میں اس جذبے کو بھی شامل کر سکتے ہیں جس کو یہ مقولات معمولی فطرت کے لوگوں میں پیدا کرتے ہیں۔ اس اصول کے مطابق کہ ہم کسی چیز سے اس وقت تک پوری طرح واقف نہیں ہوتے جب تک کہ ہم اس کے تمام اضافات کو نہ جان لیں بے شک یہ کہا جائے گا کہ ہم صواب و خطا کے معنی اس وقت تک پوری طرح نہیں سمجھ سکتے جب تک کہ ہم اپنی جذبی فطرت کے ان حقایق پر غور نہ کر لیں۔ جو شخص اس جذبے کے قابل نہ ہو اس کے حق میں یہ الفاظ بے شبہ ان تمام مطالب کے حامل نہ ہوں گے جو اس شخص کے حق میں ہوں گے جس میں اس کی قابلیت ہو لیکن میں تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں ہوں کہ یہ جذبہ اس کے نزدیک بے معنی ہو گا۔ اس کے نزدیک یہ جذبہ نہ صرف معنی خیز ہو گا، بلکہ میرا دعویٰ ہے کہ وہ اس اخلاقی حکم کا جو ہر بھی بے بشر طبقہ اس پر محض ایک حکم کی حیثیت سے غور کیا جائے معلوم ایسا ہوتا ہے کہ تصور خیر و شر اور صواب و خطا فکریں اس جذبے سے جو ان کے ہمراہ ہوا اتنا ہی متاثر ہے جتنا کہ تصور دائرہ اس جمالیاتی احساس سے جو ممکن ہے کہ حقیقتہً اس سے غیر منفک ہو۔ جو احساس حکم اخلاق کے

ساتھ وابستہ ہے اس کی مزید علیٰ اہمیت پر اصرار کرنا یہاں بے محل ہو گا۔  
 (۴) استدلال کہ لفظ صواب سے مراد صرف وہ جذبات ہیں جن کے  
 ہمراہ عموماً اخلاقی تجربے کے علیٰ ترمیمیں اخلاقی احکام ہوتے ہیں، میری نظر میں مزید  
 اعتراض کے قابل معلوم ہوتا ہے۔ میں ایک ایسے جزوی جذبے کے وجود کو جو بطور خاص  
 'اخلاقی' ہو تسلیم کرنے سے قاصر ہوں گا۔ ایک ذہنی قوتوں کو تمام فہم و ادراک کے  
 حق میں باطل یکساں ہونا چاہیے، اگرچہ ذہنی ترقی کی مختلف منازل میں اس کے تھقل کی  
 وضاحت، مہارت اور کفایت کے مدارج بڑھتے گھٹتے رہتے ہیں۔ لیکن جذبہ لازماً  
 ایک تغیر پذیر اور موضوعی چیز ہے اور جو جذبے نیک یا بد کرداری سے تیز اس سے پیدا  
 ہونے والی پسندیدگی یا ناپسندیدگی کے احکام سے پیدا ہوتے ہیں وہ اس کیلئے سے  
 مستثنیٰ نہیں ہیں۔ یہ جذبات مختلف تسلسلوں، مختلف افراد اور زندگی کے مختلف عہدوں  
 میں مختلف ہوتے ہیں۔ حتیٰ کہ یہ ایک ہی فرد میں تغیر مزاج و حالات کے ساتھ ساتھ روز بروز  
 بدلتے جاتے ہیں مختلف قسم کی نیک یا بد کرداری کی وجہ سے جو جذبات پیدا ہوتے ہیں  
 وہ بھی نہایت مختلف ہوتے ہیں، یہاں تک کہ جب ذہنی پسندیدگی یا ناپسندیدگی مساوی  
 ہو۔ بہت کم لوگ ایسے ہوں گے جو ایک معمولی انصاف پر ہی گرم جوشی سے پسندیدگی کا  
 اظہار کریں گے جیسے کہ ایک سخاوت و فیاضی کے کام پر۔ تاہم انصاف اتنی ہی اہم چیز  
 ہے جتنی کہ فیاضی۔ جب میں ایک قتل عام کو ناروا قرار دیتا ہوں تو میرا حکم بالکل غیر متبدل ہو گا  
 خواہ یہ واقعہ لندن کے گلی کوچوں میں پیش آئے اور قاتل و مقتول دونوں انگریز ہوں،  
 یا چین میں، اور قاتل و مقتول دونوں چینی ہوں لیکن میرا جذبہ نوعیت اور شدت میں  
 غالباً نہایت مختلف ہو گا۔ حتیٰ کہ جن سیرتوں سے غیر معمولی اخلاقی سرگرمی ظاہر ہوتی ہے

۱۔ پس ایسا کوئی مستقل حارہ نہیں ہے جس کو حارہ اخلاقی کہا جائے اور جو دوسرے  
 جو اس سے مختلف ہو لیکن ہر حارہ اپنے سیلان کی حد تک کم و بیش تمام اخلاقی سیلانات  
 کے لیے موزوں ہوتا ہے یا ان کی کم و بیش تردید کرتا ہے (خان لارٹن۔ اخلاقی ضمیر

ان کے متعلق بھی اس بات کو فرض کرنے کے تمام اسباب موجود ہیں کہ جو جذبہ اُن کے اخلاقیاتی افکار کے ہمراہ ہوتا ہے وہ یقیناً نہایت مختلف قسم کا ہوتا ہے۔ یہ غیر غلب ہے کہ جان وزلی (John Wesley) کا سائنسگدل کبھی سینٹ فرانسس کی رحم دلی کو محسوس کر سکے۔ یا جان اسٹوارٹ مل کی سہی درد مند فطرت میں احساس فرض وہ جذبہی انداز اختیار کر سکتا جو اس فلسفی کی فطرت میں داخل ہو چکا تھا جس کی شخصی سیرت نے ہمیشہ کے لیے نظریہ و حکم اخلاقی، پر اپنی مہر لگا دی ہے۔ یہ کہنا کہ متوالہ قیمت یا فرض کاٹٹ کے دماغ میں جس طرح موجود تھا اسی طرح تل کے دماغ میں بھی تھا، خواہ آخر الذکر کی مابعد الطبیعیات اس کے وجود کو تسلیم کرنے سے قاصر ہی کیوں نہ رہی ہو، ایک ایسا دعویٰ ہے جو میرے حق میں ناقابل فہم نہیں ہے، اور میں اس بات کو تسلیم بھی کرتا ہوں۔ آیا ان کے احکام کے جذبہی لوازمات بھی بالکل متوافق تھے ایک ایسا نفسیاتی سوال ہے جس کا تعین ادبیاتی حیثیت سے نہایت ہیجا اعتقادیت پر مبنی ہو گا۔ پس اگر اس دعوے کا کہ ایک اخلاقی جذبہ کلیت کا مستحق ہے یہ مطلب ہو کہ تمام ذہنی اخلاق انخاص میں ایک ہی جذبہ ہو جن کا ہی ہے، تو اس مفروضے کی کوئی وجہ میری سمجھ میں نہیں آتی۔ اور نہ میں حقیقت میں اس ادعا کا کلیات مطلب سمجھ سکتا ہوں کہ ہر جذبہ خواہ وہ کوئی ہو، کلیت کا مستحق ہے۔ میں اس امر کو تسلیم کرتا ہوں کہ جب میں ایک خاص جذبے میں قدر قیمت کو تسلیم کرتا ہوں تو میرا حکم کلیت کا مستحق ہے۔ مجھے اس بات کا اعتراف ہے کہ مختلف اقسام کے اخلاقی جذبات میں اعلیٰ درجے کی ذاتی قدر و قیمت بھی ہو سکتی ہے۔ اور میں اس بات کو نہیں سمجھ سکتا کہ کیوں اس کی ایک بزدلی قسم کو واحد اخلاقی جذبہ قرار دوں جس کے غیاب میں کوئی حکم اخلاقی حکم کی صورت اختیار نہیں کر سکتا۔ بے شبہ یہ اصرار کیا جاسکتا ہے کہ ایک نصب العینی انسان بالکل یکساں حالات میں ایک ہی نوعیت کا جذبہ محسوس کرے گا۔ یہ فراڈتوار بحث ہے، کیونکہ ایک ایسی فطرت کے لیے حقیقی معنی میں انسانی فطرت کی شکل اختیار کرنا چاہے ایک قسم کی تحدید، اور بنیادیں ایک قسم کی انفرادیت، ناگزیر معلوم ہوتی ہے۔ اس بحث کے متعلق خواہ کچھ ہی خیال ہو لیکن یہ دعویٰ اس قول کی اساس نہیں بن سکتا کہ عالم تخیل میں حکم جذبے سے کلیتہً متاثر نہیں ہے بلکہ ہے کہ ایک نصب العینی انسان شدید کو نیاتی جذبے کے



بغیر عالمگیر تجاذب کا تصور نہ کر سکے لیکن یہ بات اس دعوے کی اساس نہیں بن سکتی کہ ایک طبیعی کوکب نے ساری عمر میں ایک لمحے کے لیے بھی کبھی کونیا کی جذبہ انعکوس نہ کیا ہو عالمگیر جاذبیت سے سراسر ناپید ہونا چاہیے۔

(۵) جیسا کہ میں ثابت کر چکا ہوں صرف چند مخصوص اخلاقیاتی احکام ایسے ہیں جو محض اس شعور کی طرف سے نہیں لگائے جاسکتے جس سے بعض جذبات کی قابلیت مفقود ہو۔ اس صورت میں، جو اس کی ٹھیک مثال ہے، یہ احکام حیات انسانی کے عناصر کی طرح ان جذبات کی قیمت پر منحصر ہوتے ہیں۔ اگر کوئی شعور ان تمام اعلیٰ (جمالیاتی، ذہنی، اجتماعی، اخلاقی) احساسات سے محروم ہے جن کو ترقی یافتہ شعور اخلاق قیمت سے منسوب کرتا ہے تو اس کا نصب العین یقیناً محدود اخلاق اور صحیح اخلاقی پر مبنی ہو گا۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ صواب و خطا کے تصور کو معنی سے مزین نہ کر سکے گا یا ابتدائی اخلاق کے آسان مسائل پر صحیح حکم لگانے کے قابل نہ ہو گا۔ اس کے باوجود یہ ممکن ہے کہ مثلاً وہ اس فرد کی غلطی کو تسلیم کر لے جو جماعت کے مفاد پر اپنے مفاد کو بالارادہ ترجیح دیتی ہے، اور پھر اس حکم کو کئی جزوی مثالوں پر عائد کرے۔

(۶) حتیٰ کہ یہ بھی تسلیم کیا جائے گا کہ جو احکام نفسیاتی حیثیت سے جذبے کے وجود پر منحصر نہیں ہوتے ان کی نسبت ہمیشہ (ان کے حتمی حکم کے قطع نظر) توقع نہیں ہو سکتی کہ وہ ایک ایسے ذہن کی طرف سے عائد ہوں گے جو ان جذبات سے کلیتہً محروم ہو جو قدرۃ اس کے ساتھ وابستہ ہیں۔ اگر کبھی ذہن انسانی ایک بے جذبہ آلہ فکر ہو تو یقیناً یہ دعویٰ کیا جاسکتا کہ جو انسان جذبات سے محروم ہو وہ صواب و خطا کے اُن مسائل (مثلاً تقسیم لذت کی بابت انصاف کے مسئلے) کا ایک نہایت ہی اچھا حکم ثابت ہوتا جو اس ذہن کی محدود دین و دخل ہوں لیکن کوئی ذہن حقیقت پر ایک بے جذبہ نقطہ نظر سے غور کر کے ہرگز لطف اندوز نہیں ہو سکتا۔ جو ذہن (اضافی یا اطلاق کی حیثیت سے)

اخلاقی یا اجتماعی احساس سے محروم ہو اس میں اس قسم کے احساسات کی جگہ ایسے احساسات جذبات اور خواہشیں لے لیتے ہیں جو یا تو اخلاقی حکم کو قطعاً بدل دیتے ہیں یا عمل حکم ہی سے کلیتہً باز رکھتے ہیں، حتیٰ کہ ہمارے سب سے لہجہ و افکار پر بھی کسی قسم کا مقصد یا منشا غالب ہوتا ہے۔ جو اذہان اخلاق میں دلچسپی نہیں لیتے وہ اس کے متعلق غور و فکر بھی نہیں کرتے۔

لیکن میں مثال کے طور پر اس امر کی کوئی وجہ نہیں پاتا کہ جو شخص جذبہ اخلاق سے محروم ہو وہ انداد غلامی کے حق بجانب ہوئے کو تسلیم کرنے سے قاصر رہے گا، اگر ممکن ہے کہ اس نے اس کے انداد کی تحریک کی طرف کبھی کوئی میلان محسوس نہ کیا ہو۔ لیکن ہم جانتے ہیں کہ ایک حقیقت نفس الامر کی حیثیت سے جن اذہان نے سب سے پہلے غلامی کے ناروا ہونے کا حکم لگایا تھا ان میں انصاف اور نوع انسان کی ہمدردی کی سچی محبت کا ایک جذبہ غالب تھا۔ لیکن جو اذہان اس قسم کے جذبات سے محروم ہیں وہ ممکن ہے کہ اس مسئلے میں لاپرواہی کی وجہ سے حکم لگانے یا ایک سنجیدہ حکم لگانے سے باز رہیں۔ لیکن ہے کہ غرض مندی غلط احکام کی ہدایت کرے۔

میرے خیال میں یہ نظریہ کہ حکم اخلاق ایک خاص قسم کے جذبے سے غیر منفاک ہے نہ صرف اپنی ذات سے بے جا ہے بلکہ اپنے نظری میلان کے لحاظ سے بھی خطرناک ہے۔ کیونکہ وہ اس حقیقت پر تاریکی کا پردہ ڈال دیتا ہے کہ حکم قیمت، جس کی مدد سے میں تسلیم کرتا ہوں کہ میری ذاتی لذت تلاش و جستجو کی ایک معقول غایت ہے، اپنی ذہنی نوعیت میں بطالت یا ولایت کی داخلی قدر و قیمت کے اعتراف کے مرادف ہے۔ اگر یہ ممکن ہے کہ ان دونوں احکام کے جذبی لوازمات نہایت ہی متضاد رہوں۔ بے شبہ یہ صحیح ہے کہ ہم پہلی صورت میں جس قیمت کو تسلیم کرتے ہیں وہ اس کے مقابلے میں بہت ہی ادنیٰ ہے جو ہم دوسری صورت میں تسلیم کرتے ہیں جس لذت کی تلاش صاحب ہے اس کو قیمت سے منسوب کیا جاتا ہے، لیکن ہم اس ارادے کو بہت زیادہ قیمت نہیں دیتے جو اس لذت کا خواہاں ہوتا ہے، تا وقتیکہ اس لذت کی ترجیح کسی اعلیٰ تر نوعیت کے خیر یا شخص فاعل کی طرف سے نفس خیر کی محبت پر دلالت نہ کرے۔ اور یہ عموماً اس وقت ہوتا ہے جب کہ مطلوبہ لذت شخص فاعل کی لذت نہ ہو کیونکہ اکثر ایسی ہی صورت میں ایک اور غایت کی تلاش کی شدت پر ترغیب پیدا ہوتی ہے، حالانکہ یہ ممکن ہے کہ فاعل حیوانی جذبے کی ذاتی غرض کی ترجیح کو بھی ہم بعض مرتبہ ادنیٰ قیمت سے منسوب کریں۔ جو کردار خیر کی رہ نمائی کرتا ہے وہ صاحب ہے خواہ وہ فاعل کی فضیلت پر دلالت کرے یا نہ کرے۔ لیکن اس کردار میں قابلِ ملاحظہ قیمت کا پایا جانا ضروری نہیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ قیمت غایت یا نتائج میں ہو کہ خود فعل میں۔ اور اخلاقی

قیمت کا لفظ عموماً اس قیمت کے لیے محفوظ ہے جس کو ہم سیرت سے منسوب کرتے ہیں، یعنی نیک ارادے یا کم سے کم میلانات و طبائع، خواہشوں اور جذبات سے، جن کو ہم اس حیثیت سے تسلیم کرتے ہیں کہ وہ خیر کی طرف ارادے کے قطعی میلان کا باعث ہوتے یا ان سے نتیجہ ہوتے ہیں بلکہ یہ شبہ اس اعلیٰ تر قیمت پر زور دینا، جس سے ہم خیر کی اس ترجیح کو منسوب کرتے ہیں، ایک اہم چیز ہے۔ لیکن قیمت کے یہ دونوں اقسام بے نسبت ہیں۔ ایک نیک عمل کی قیمت ایک ماضی لذت کی قیمت کے مقابلے میں خواہ کتنی ہی افضل کیوں نہ ہو، تاہم دونوں کے لیے ہم قیمت ہی کا لفظ استعمال کرتے ہیں اور ایک ہی معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ ان دونوں قسموں کی قیمت اس حیثیت سے مختلف ہے کہ وہ ایک ہی میزان کی پیمائی اور چوٹی میں ہے لیکن کلیتہً دو بے نسبت میزانوں کو پیش نہیں کرتی۔ قیمتوں کا فانی میزان صرف ایک ہی ہو سکتا ہے خواہ وہ اشیاء جن کی قیمت شخص کرنا ہے کتنی ہی غیر متجانس کیوں نہ ہوں۔ اس طرح اگر ایک آدمی کو چوروں کے ہاتھوں تکلیف برداشت کرنی پڑے اور وہ مجروح ہو جائے تو جو خیر انسان اس کے ساتھ ہمدردی کرتے ہوئے اس کا علاج کرے اور اچھا کرے اس کے اس فعل کو ہم قیمت سے منسوب کریں گے۔ اگر دشمنوں کا چنگا ہونا ایک اچھی چیز نہ ہو تو ان کا چنگا کرنا اس خیر شخص کے حق میں مصلوب نہ ہوتا لیکن مجروح کے احساس و خلاقی اعتبار سے نیک نہیں سمجھا جائے گا۔ اس کے برخلاف ہم اس خیر انسان کے فعل کو اخلاقی قیمت سے منسوب کرتے ہیں، بلکہ ہو سکتا ہے کہ اس جذبے کو بھی اخلاقی قیمت سے منسوب کریں جو اس فعل کا موجب ہوا، یا اس لذت کو جو اس فعل سے حاصل ہوئی، اگرچہ یہ ممکن ہے کہ یہ جذبہ اور لذت براہ راست ارادے کے تابع نہ ہوں۔ کیونکہ اس سے سیرت یا ارادے کا ایک قطعی میلان ظاہر ہوتا ہے۔ زبان کے معام محاورے میں

لہ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ پروفیسر ٹیلر اخلاقی قیمت کے اس مفہوم کو بے لادیتے ہیں جب وہ کسی شرماء کے بغیر یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ 'مجموع پسند فلسفے کے انداز میں صفات اخلاقی اور صفات غیر اخلاقی میں ایک خط فاصل قائم کرنا قطعاً نامکن ہے۔ ان میں جس چیز کو دائی حصول سمجھا ہے وہ بعض اسی بنیاد اخلاقی قیمت کی حامل ہے، یا اخلاقی قیمت ایک نیچا بالفاظ ہے' (مسئلہ کردار ص ۲۹)

ان الفاظ کو اسی طرح استعمال کیا جاتا ہے۔ بے شبہ اخلاقی قیمت اور قیمت کے فرق کو بے عملی اہمیت حاصل ہے۔ کیونکہ یہ فرق ایک صحیح اور راہ یافتہ ارادے کی اعلیٰ اور لامٹائی قیمت کے یقین پر دلالت کرتا ہے۔ لیکن ان دونوں میں تفاوت مطلق نہیں ہے جیسا کہ بن جذبیہ اخلاق کے تصور سے خیال پیدا ہوتا ہے، جس کے غیاب میں حیات انسانی کے کسی نہ کسی جزو کی قیمت کے متعلق ہمارے احکام کو اخلاقی احکام کی حیثیت حاصل نہیں ہو سکتی۔

اس باب میں بحث اچھی ہے کہ استعداد اخلاق لازماً عقل ہی پر مشتمل ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ تصورات صواب و خطا اور خیر و شر ذہنی مد رکات یا مقولات ہیں جن کو معض احساس کی کسی نوع یا قسم میں تحول نہیں کیا جاسکتا لیکن اس امر کو پوری طرح تسلیم کر لیا گیا ہے کہ عمل صواب و خطا میں فیصلہ کرنے کا اقتدار متعدد جذبی اجزاء پر مشتمل ہے۔ اور یہ یقیناً اس چیز میں داخل ہیں جس کو عام طور پر ضمیر کہا جاتا ہے۔ ضمیر (یا زیادہ اعلیٰ اعتبار سے) شعور اخلاقی میں نہ صرف اخلاقی احکام کی صلاحیت کو داخل سمجھا جائے بلکہ ان تمام جذبات، احساسات، جذبات اور خواہشوں کے مجموعے کو بھی جو ان احکام سے مندرجہ اور ان پر اثر انداز ہیں، نیز ان کو بھی جو ان کے مقرر کردہ انخال کے مطابق عمل کرنے کی ترغیب دیتے ہیں۔ اس سے زیادہ صحیح تعریف ناممکن ہے۔ کیونکہ استعداد اخلاق، شعور ذات کے دیگر اجزاء سے الگ ہو کر دراصل قائم ہی نہیں ہو سکتی عقل عملی عقل کی دوسری تمام فعلیتوں پر دلالت کرتی ہے اور ان کے بغیر اس کا وجود ناممکن ہے۔ نیز وہ نہ صرف ایک مخصوص منفرد احساس یا جذبے پر دلالت کرتی ہے بلکہ ان تمام احساسات اور جذبات کے پیچیدہ مجموعے پر جس کی قیمت پر عقل عملی حکم لگاتی ہے۔ ضمیر یا شعور اخلاقی نام ہے اس شخص واحد کے ایک خاص پہلو کا جو فکر،

شعور عام طور پر ضمیر کو ضمیر کے نام سے دہرایا جاتا ہے اس کا دوسرا عنصر انفرادی شعور پر مشتمل ہے کہ وہ مرد پرک صاحب قرار دیتا ہے یا اس پر عمل کرتا ہے یا نہیں۔ ضمیر کو اس بات کا ادراک ہوتا ہے کہ وہ جن (اخلاق) کو صاحب اور جن کو غیر صاحب قرار دیتا ہے ان کو اہمیت میں امتیاز کیا گیا یا نہیں (Shadworth Hodgson, Philosophy of Experience) جلد چوتھی ص ۱۱۱

احساس اور ارادے پر مشتمل ہے۔ اگر کسی شخص میں ان تینوں اجزاء میں سے ایک بھی مفقود ہو تو اس کے حق میں اخلاق نامکن اور بے معنی ہو گا یا کم سے کم ناقص اور ایک طرف۔

اس وسیع معنی میں کہا جاسکتا ہے کہ تمام حالیہ سعلین اخلاق جو اس موضوع تک خالص نفسیاتی نقطہ نظر سے رسائی کرتے ہیں اخلاق کو بلاخر اساس پر قائم کرتے ہوئے عام اخلاق کا اصول تسلیم کرنے پر آمال ہیں، اگرچہ یہ ممکن ہے کہ احساس کی نوعی اور غیر خصوصیت ان کے حق میں کم تر واضح ہو۔ مثلاً ہائیڈرک کی رو سے حکم قیمت محض ایک احساس ہے جو زیادہ تر ہمدردی سے پیدا ہوتا ہے۔ (اخلاق ص ۲۰۲ وغیرہ)، اور حکم اخلاقی ایک۔ (جہاں نے (ایضاً ص ۵۵)۔ باوجود اس کے کہ وہ اس امر سے پوری طرح باخبر ہے کہ یہ صورت احکام اخلاق کی مورخہ خصوصیت کی قربانی کو لازم کر دیتی ہے، میری رائے میں وہ بظاہر مسلسل وہی زبان استعمال کرتا ہے اور وہی تصورات پیدا کرتا ہے جو اس قسم کی مورخیت پر دلالت کرتے ہیں نیز نقل اس امر پر شدت کے ساتھ مصرعے کو چاہیے، ہمارے فکر کا ایک انتہائی اور ناقابل تحلیل مقولہ ہے، اس کے باوجود وہ چاہیے، کا سارا مواد احساس سے اخذ کرتا ہے (Einleitung

لیکن یہ معلوم کرنا دشوار ہے کہ کسی مقولے کی تصدیق (اور اگر وہ ایک مقولہ فکر ہے تو اس کی صحت کا انکار نہایت دشوار ہے) کس طرح ممکن ہے جب تک کہ کسی امر پر اس کو تطبیق کرنے یا اس کے لیے مواد فراہم کرنے کا اقتدار حاصل نہ ہو۔ اس قسم کا اذکار کچھ اس دعوے کے قائل ہو گا کہ ہم کمیت یا تعداد کے مقولے سے تو باخبر ہیں لیکن گنتی کرنے کے قابل نہیں۔ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ ہمارے تفصیلی احکام کا ہر قسم کے نفسیاتی اعتبار سے منشا نہ ہونا ممکن ہے، جس طرح کہ موضوعی محرکات ہیئت اعداد کے غلط اندازے کا باعث ہوتے ہیں (مثلاً ایک ایسے جلسے میں حاضرین کی تعداد کا اندازہ جس میں ہم بہت کچھ پیٹے رہے ہیں)، تو اس بات کو دریافت کرنا دشوار ہے کہ کیا ایسا مقولہ کس طرح عالم وجود میں آسکتا ہے جس کو بصورت کے ساتھ استعمال ہی نہیں کرسکتے۔ آخر چاہیے کہ مقولہ بھی عام حیثیت سے نقصان ایک تجربہ جو تحقیقی احکام قیمت کے باہمی مقابلے سے حاصل ہوا ہے۔ کچھ دعویٰ کیا گیا ہے، اگر اس کا مطلب یہ ہے کہ اگرچہ ہم اقتدار پر غور کرتے ہیں لیکن اس نوعیت کے احکام میں کوئی مورخہ صحت نہیں ہے، تو اس کا جواب صرف اسی عام مابعد الطبیعیاتی جواب پر مشتمل ہو گا جو ہر مشکل کو دراجاتا ہے۔ اخلاقیات میں عقلیت کے خلاف فیتل کے مناظرے کا غالب حصہ اسی خط بحث پر مشتمل معلوم ہوتا ہے جو عقل و استدلال کے ہیں پیدا ہو گیا ہے (مثلاً Einleitung کے

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ باب ۹۹-۹۸ میں) لیکن اس کے ساتھ ہی اس نے بعض ان نفسیاتی اسباب و علل کو نہایت صحت اور شکلگی کے ساتھ نمایاں کر کے، جو ایک حقیقت نفس الامر کی حیثیت سے ہمارے حقیقی احکام اخلاق کو شخص کرتے ہیں، ایک حد تک جیسی حدیث انجم دی ہے۔ مثلاً ہم یہ فرض کرنے پر بال ہیں کہ ہمارے معاشرے کا معمولی یا معیاری کردار راہ مستقیم ہے۔ لیکن زکلی نے لفظ 'مقولہ' کا جو استعمال کیا ہے اس کو سختی کے ساتھ جانچنا غالباً غلطی ہوگی۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ آخر کار مقولہ نہایت (جو عملاً چاہیے) کے متعلقے کے مراد ہے (مض ایک موضوعی مقولہ ہے) (باب ص ۳۲ وغیرہ) جس کا یہ مطلب ہوگا کہ ہم چاہیے سے خواہ کچھ ہی مراد ہیں لیکن اس کا تصور نہایت مبہم ہے۔ اور اس میں اس سے زیادہ موضوعی اہمیت نہیں ہے حقیقی کہ تصور قسمت یا 'زنگھڑا' میں ہے، اگرچہ ہو سکتا ہے کہ (ان تصورات کی طرح) یہ بھی کردار انسانی پر اثر انداز ہو لیکن یہ اعتراف کہ ایک نفسیاتی حقیقت کے اعتبار سے چاہیے، نہایت، وغیرہ، 'غیر مطلق' وغیرہ کے سے تصورات پیدا ضرور ہوتے ہیں اور ان کو کسی اور چیز میں تحویل نہیں کیا جاسکتا، اس خام نفسیات کے مقابلے میں نہایت ترقی یافتہ ہے جس نے ان کی توجیہ قبائلی انتقام کے خوف، وغیرہ جیسے خیالات سے کی ہے۔ ذیل جیسے مصنفین جب ان کی موضوعی صحت کا انکار کرتے ہیں تو ان کا انکار شکلیں یا احساسی ابدہ، بطبعین کی حیثیت سے ہوتا ہے نہ کہ نفسیاتی حقائق کا شاہدہ کرنے والوں کی حیثیت سے۔ یہ اعترافات خصوصاً اس وقت بیش قیمت ثابت ہوتے ہیں جب ہمیں گوئیو (Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction) جیسے مصنفین کی فلسفیانہ آتش بازی پر غور کرنا پڑتا ہے، جس کا استدائی انکشاف بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے شعور کے جس حصے کی توفیق وہ خود اپنے فلسفے کے مفروضات کی مدد سے نہیں کر سکتا اس سے یہ کہہ کر سچا اچھا لایا جائے کہ وہ ایک 'علم غبی' ہے۔

## جمالیاتی حکم پر ایک تعلیق

اگر اخلاقی اور جمالیاتی حکم کے ربط و تعلق پر ایک باب کا اضافہ کیا جاتا تو اخلاقیات میں عقل اور احساس کی بحث کا ایک قدرتی اور خوش گوار نتیجہ ثابت ہوتا لیکن میں یہیں محسوس کرنا کہ لفظ جمالیاتی سے میری روشناسی مجھے اس قابل بناتی ہے۔ تاہم گزشتہ باب میں جو کچھ کہا گیا ہے اس میں فحاشی و معنائی پیدا کرنے اور غلط فہمی سے باز رکھنے کے لیے اس موضوع پر چند خیالات کا اظہار مفید ثابت ہوگا۔

بقیہ حاشیہ سلسلہ سابقہ دہا، میں جمالیاتی احکام میں ایک مروجی عنصر کو صاف طور پر تسلیم کرنا ہوگا۔ یہ بات ہمارے اس پختہ یقین میں مضمر ہے کہ اس نوعیت کے احکام صریح بھی ہوتے ہیں اور غلط بھی۔ وہ بھی اخلاقی احکام کی طرح ایک لحاظ سے احکام قیمت ہیں۔ لیکن میں ان کو ٹھیک اسی معنی میں اور اسی حد تک 'مروجی' نہیں سمجھتا جیسا کہ جمالیاتی احکام کے تعلق میں خیال ہے۔ کیونکہ وہ اخلاقی احکام کے مقابلے میں افراد کی تشریف رسانی کی ترتیب سے بہت قریبی طور پر وابستہ ہیں۔ مثلاً یہ کہا جاتا ہے کہ نوع انسان پر سبز رنگ کے سکون بخش احساس کی وجہ یہ ہے کہ فطرت میں اس رنگ کی کثرت انسان کی آنکھ اور اعصاب پر اثر انداز ہوتی رہی ہے، خاص کر ہمارے اجداد کے حق میں جنہوں نے درختوں پر زندگی بسر کی تھی۔ اور سرخ رنگ کا جو ایک خاص اثر ہوتا ہے (جس کو ایک پیدائشی اندھے نے نرسنگ کے کی آواز سے تعبیر کیا تھا، جو بہت مشہور ہے) اس کی وجہ یہ ہے کہ فطرت میں یہ رنگ بہت کیا ہے۔ اسی بنا پر استدلال کیا جاسکتا ہے کہ جن ذوقی اسیمت کی تاریخ ارتقاء مختلف ہو وہ ایک سرخ منظر کو جس میں چند بنہر خطو بھی ہوں خوبصورت قرار دیں گے اور اس کو اسی طرح دلکش پائیں گے جس طرح کہ ہم ایک ایسے منظر کو خوبصورت سمجھتے ہیں جس میں غالب رنگ تو بنہر ہو، لیکن اس میں کچھ کچھ سرخ داغ نمایاں ہوں۔ اسی طرح ایک مربع درجے کے مقابلے میں غوطی درجوں کی خوبصورتی کو پچھلے محرابوں کی کثرت سے محسوس کیا جائے گا، جو جگہ کے درختوں کی خمیدہ شاخوں میں پائے جاتے ہیں، اس کے برخلاف مربع محراب فطرت میں بہت کیا ہے۔ اگر اس قسم کے نظریوں کو نہایت استحکام حاصل ہے تو وہ ہمارے جمالیاتی احکام میں ایک مروجی جزو کے وجود کو براہِ ذہن نہیں کرتے۔ اس کے باوجود ممکن ہے کہ ایک کامل مثل و ہم اس جمالیاتی احساس پر جو ہمارے تجربے میں آئے، اچھے ہونے کا حکم لگائے، اگرچہ جن ہستیوں کی ساخت اس سے مختلف ہو ان کے حق میں دوسرے جمالیاتی تجربات بھی اچھے معلوم ہو سکتے ہیں۔ دعویٰ کیا جائے گا کہ قوانین اخلاق میں ایک چیز باطل اس کے متوازی ہے جو بدادہت صرف انہیں ہستیوں پر صادق آسکتی ہے جن کی ترکیب باطل انسانوں کی سی ہو۔ اگرچہ ان وجودوں کا خیر ایک ایسی چیز پر متکمل ہوگا جس میں ہر صاحب عقل و فہم کو قیمت نظر آئے گی، لیکن میں اپنے طور پر یہ دعویٰ کرتا ہوں کہ ہمارے زیادہ ذہنائی اخلاقی احکام، مثلاً وہ جو محبت کی قدر و قیمت کو تسلیم کرتے ہیں، افراد یا جماعت کی ترکیب میں ان اختلافات سے بے نیاز ہیں۔ (دیکھو کتاب باب ۱) اور نہ صرف اس چیز کی نمائندگی کرتے ہیں جس کو تمام عقلی وجود ہائے حیوانیت ہی قرار دیں گے، بلکہ تجربے کے ایک ایسے عنصر کی بھی، جس کا سبب عقلی تراضاں اور مذاہن موجود اور حامل قیمت ہونا لازمی ہے۔ ممکن ہے کہ جمالیاتی

بقیہ حاشیہ سابقہ - احکام کی نسبت بھی یہ خیال ظاہر کریں - یعنی جو قیمت اُن جمالیاتی احکام میں تسلیم کی جائے جو تفصیلات میں متخالف بلکہ ایک دوسرے سے متضاد ہیں، اس کو جمالیاتی حکم کے بعض اعلیٰ تر اصولوں سے منسوب کیا جاسکتا ہے، جس سے اُن سب کی توجیہ ہو سکتی ہے - لیکن ہم اساسی قوانین اخلاق کا جیسا تصور قائم کر سکتے ہیں ویسا ان اصول کا قائم نہیں کر سکتے - میں یہاں اس امر پر بحث نہیں کر سکتا بلکہ صرف اتنا بتاؤں گا کہ جمالیاتی احکام (جن کو انسانوں کی مثال میں ہم جانتے ہیں) ان احساسات سے زیادہ قریبی طور پر وابستہ اور غیر منفصل معلوم ہوتے ہیں جو نہایت اساسی احکام اخلاق کے مقابلے میں ایک خاص عضو یا قیاسی تنظیم کو فرض کرتے ہیں، اگرچہ میں اس حقیقت کو اس امر کے انکار کی کوئی وجہ نہیں قرار دیتا کہ حقیقی معنی میں مروجہ معنی لیں -

(۲) اگر حکم اخلاق لازمی طور پر ایک حکم قیمت ہے تو اس کے دائرے کو اخلاقی طور پر سب پر حاوی ہونا چاہیے - حیات انسانی کا کوئی صیغہ اور انسانی شعور یا تجربے کی کوئی قسم ایسی نہیں ہو سکتی جس میں اخلاقی اپنے احکام قیمت عامہ نہیں کر سکتی جن کو ہمیں جمالیاتی اغراض اخلاقی اغراض سے زیادہ قوی ہونے میں ان کی کوشش اکثر یہ جوتی ہے کہ فنِ حیل کا ایک جدا گانہ ذرہ قائم کیا جائے، جس کا اخلاق سے کوئی تعلق فرض نہیں کیا جاتا - یہ لوگ صرف اتنا ظاہر کرنا چاہتے ہیں کہ اخلاق کے متعلق اُن کی نظر بہت محدود ہے حقیقت میں وہ جو کچھ مراد لیتے ہیں یا لینا چاہیے وہ یہ ہے کہ جمالیاتی فیلیٹوں یا مسرتوں کو اعلیٰ قدر قیمت حاصل ہے بالکل قطع نظر اُن مزید اثرات کے جو زیادہ محسوس و معنی میں کردار پر مرتب ہوتے ہیں - میں نے ایسی تصویریں بنانا اور اُن کا مشاہدہ کرنا اخلاقاً درست ہو سکتا ہے جن میں یہ سیلان نہ ہو کہ فحان یا ناظر کو مجبور کیا جائے کہ وہ اٹھے اور اجتماعی فرائض بہتر طریقے سے انجام دے - میں نے پوری قوت کے ساتھ استدلال کیا ہے کہ فنونِ جمیلہ سے مسرت اندوز اور مست ہونے میں یہ اعلیٰ قدر قیمت ہے اور وہ انسان کے حقیقی خیر کے ایک اہم جزو پر مشتمل ہے - تاہم ممکن ہے کہ جمالیات پر اعتراض کرنے والے کا مدعا کچھ اس سے زیادہ ہو - اُس کا یہ بھی مطلب ہو سکتا ہے کہ جمالیاتی مسرت کی ہر مقدار اور اُس کی ہر قسم صائب ہے، اور تمام حالات میں صائب ہے - یہ مسئلہ اس قدر مبالغہ آئینہ ہے کہ جو شخص اصل اس دعوے کے تمام عواقب پر کافی غور و غوض کر چکا ہو وہ اس کو مشکل ہی سے پیش کر سکتے گا - یہ مسئلہ خواہ صیح ہو یا غلط لیکن یہ ضرور ہے کہ وہ ایک اخلاقیاتی حکم کو ظاہر کرتا ہے - جس طرح یہ مسئلہ کہ اغراض فن کو اجتماعی فرض کے مطاببات کے تابع ہونا چاہیے، اور یہ کہ دنیا میں ایسی جمالیات بھی ہیں جو جمالیاتی قیمت سے تو محروم نہیں ہیں لیکن اُن کو تیار کرنا اخلاقاً نادرست تھا اور حکومت اس



بقیہ حاشیہ سلسلہ سائلہ - امر میں بجانب حق کو اُن کو اسٹیج پر آنے نہ دیا۔ یہ سوال کہ کس قسم کا فن پیدا کرنا درست ہے، فلاں فلاں اشخاص کو ان کی تیاری میں یا ان پر غور و فکر کرنے میں کتنا وقت صرف کرنا چاہیے، یا پاکیزہ اخلاقی احساس کی اغراض کے پیش نظر جمالیاتی شوق کو کس حد و میں محدود رکھنا چاہیے، یہ اور اسی قسم کے مسائل اخلاقی مسائل ہیں۔ اخلاق انتہائی غایات یا غایتِ مطلقہ کے اجزائے بحث کرتا ہے۔ کوئی ذوق و شوق جتنی انتہائی غایت کا جزو نہ ہو درست نہیں قرار دیا جاسکتا۔

(۳) پس سوال یہ ہو سکتا ہے کہ اخلاقی اور جمالیاتی حکم میں کیا ربط ہے؟ حکم اخلاق ایک حکم قیمت ہے لیکن سوال یہ ہے کہ کیا جمالیاتی حکم بھی قیمت کا حکم نہیں ہے، کم سے کم اُن لوگوں کے حق میں جو اُس کی مرضی نوعیت کو تسلیم کرتے ہیں اور اُس کو اس حکم میں قبول کرنے سے انکار کرتے ہیں کہ مجھے ایک خاص قسم کی لذت بخشتا ہے، جب میں یہ حکم نکتا ہوں کہ ایک چیز جمالیاتی اعتبار سے اچھی ہے تو کیا وہ اس امر پر دلالت نہیں کرتا کہ وہ ایک ایسی غایت ہے جس کے حصول کی کوشش کرنی چاہیے؟ ایک خاص حد تک اس سوال کے جواب میں کوئی دشواری نہیں پیدا ہو سکتی۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ اخلاقی حکم تمام صورتوں میں قطعی حکم ہے، لیکن یہ کہ اخلاقی حکم پر لازم ہے کہ جمالیاتی حکم کے فراہم کردہ مواد سے کام لے۔ جمالیاتی حکم میں یہ بتا سکتا ہے کہ یہ خوبصورت ہے۔ لیکن اخلاقی حکم یہ کہ حسن یا اس خاص نوعیت کے حسن میں ذاتی قیمت ہے لہذا اس کے حصول کی کوشش کرنی چاہیے، ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ جو شہو حسن کی ذاتی قدر و قیمت کو تسلیم کرتا ہے اس کے حق میں یہ حکم کہ یہ تصویر پر غور، وصال کرنے میں ایک خاص داخلی قیمت ہے، اگرچہ دوسرے غور کے مقابلے میں اس کی اضافی قیمت کو مستثنیٰ کرنے کے لیے دیگر اور خاص اخلاقی احکام کی ضرورت ہوگی۔

(۴) لیکن اگر اخلاقی اور جمالیاتی احکام باہم ایک دوسرے کی تکذیب کریں تو کیا ہوگا؟ معمولی صورتوں میں اُن امور سے جن کو ہم سطحی طور پر اخلاقی اور جمالیاتی تصادات کے نام سے موصوم کرتے ہیں کوئی حقیقی دشواری پیدا نہیں ہوتی۔ جب میں یہ کہتا ہوں کہ یہ عییل جمالیاتی نقطہ نظر سے اچھا ہے، لیکن اس کو دیکھنے کے لیے خاص طور پر آج شام کو جانا میرے حق میں غیر صائب ہے، تو دنیویور کے تصادم کی یہ محض ایک معمولی مثال ہے۔ اس حکم کی کہ اس کیل پر غور و فکر کرنے میں ایک خاص قیمت ہے، اس حکم سے تکذیب نہیں ہوتی کہ اگر میں کیل دیکھنے نہ جاؤں تو اپنی فرصت اور رقم کا

بقیہ حاشیہ سلسلہ سابقہ - جو صرف نکالوں گا اس میں زیادہ قیمت ہوگی اور میرا فرض ہے کہ نہ صرف غیر ملکہ غیر برترین کی تلاش کرتا رہوں لہذا یکمیل دیکھنا اخلاقی غلطی ہوگی،

حقیقی دشوار اُس وقت نہیں پہنچتی جب ہم محض یہ حکم لگائیں کہ جو چیز جمالیاتی حیثیت سے اچھی ہے وہ ہر حال اچھی ہے، اور بعض خاص اشخاص کو چاہیے کہ بعض خاص حالات میں اس سے ایک علی التقریر کے حق میں دست بردار ہو جائیں، بلکہ جب ہم یہ حکم لگاتے ہیں کہ وہ اخلاقی نقطہ نظر سے واقعی بُری ہے یعنی صورتوں میں ایک اچھے عنصر کو بُرے عنصر سے الگ کرنا ممکن ہے۔ ہم ایک ناول کو ایک فن جمیل کی چیز ہونے کی حیثیت سے پسند کر سکتے ہیں، تاہم یہ ممکن ہے کہ مصنف کے اتفاقی انکار یا خیالات کی بنا پر اس کے اخلاقی میلان کی مذمت کی جائے اس کے بعض نفرت انگیز قصوں کو ناپسند کیا جائے جن کے متعلق (خواہ وہ قصے کے اعتبار سے قطعی جیسے ممکن نہ ہو، جیسا کہ اکثر صورتوں میں ہوتا ہے) یہ خیال ہو کہ اُن سے یکمیل کے جمالیاتی اثریں ایسا کوئی اضافہ نہیں ہوتا جو ایک مختلف قصے سے حاصل نہ ہو سکتا۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ فنی چیز بحیثیت ایک ناول کے اچھی ہے لیکن ایک ناول کا مقصد صرف یہ نہیں ہے کہ وہ فن جمیل کے اعتبار سے ٹھیک ہو بلکہ اُس کو شائستگی کے سیار پر بھی پورا اترنا چاہیے۔ میں میں چیز کو اخلاقی حیثیت سے بُرا کہتا ہوں وہ اُس کا ایک جزو نہیں ہے جس کو میں جمالیاتی نقطہ نظر سے اچھا کہتا ہوں، لیکن ممکن ہے کہ ایک اور مثال میں بد اخلاقی کا میلان اس ناول کے جمالیاتی پہلو سے اس قدر مربوط اور متحد ہو کہ اس پر اس طرح حکم نہ لگایا جاسکے۔ ایک خاص قسم کا فن جمیل جو زیر بحث ہے جمالیاتی اعتبار سے اچھا ہو سکتا ہے، لیکن اس کے باوجود ممکن ہے کہ وہ اپنی ماہیت کی رو سے ان جذبات کو ہمارے جن کو (اخلاقی نقطہ نظر سے) بیدار نہ کرنا ہی بہتر ہوگا، کم سے کم اس طرح اور پس شدت کے ساتھ کہ ہنا چاہیے کہ یہ بات خاص طور پر موسیقی کی بعض قسموں میں پائی جاتی ہے جب کہ اس کا اثر اعلیٰ موسیقی فطرتوں پر ہو۔ لیکن کیا یہاں بھی یہ صورت ہر حال تقابل اقدار کی نہیں ہے؟ اگر ہم اس موسیقی کو رد و دھڑکائیں، اسے اگر ہم یہ حکم لگائیں کہ اُس کو مرتب کرنا نہ چاہیے، تعادلاً اُس کو پیش کرنا نہ چاہیے، یا یہ کہ بعض خاص افراد اس کو ذلیل، یا اس کو کثرت سے نہ سنا جائے تو ہم یہ حکم لگاتے ہیں کہ اگرچہ ایک فنی چیز ہونے کی حیثیت سے اُس میں حقیقی قیمت ہے، لیکن اس کی قیمت تنظیم یافتہ اعلیٰ جذبات کی قیمت کے مساوی نہیں ہے۔ اور اگر (یا جس حد تک) اول الذکر نوعیت کا غیر آخالذ کے نقصان کے بغیر حاصل نہ ہو سکے اس سے میں احتراز کرنا چاہیے۔

بقیہ حاشیہ سلسلہ سابقہ۔ مجھے یقیناً یہ سمجھنے کی ضرورت نہیں ہے کہ ہم کسی کتاب یا موسیقی کے اخلاقی میلان کی ذمہ داری نہ سنبھال سکتے ہیں بغیر اس کے کہ ہم کسی کو اس کتاب کے پڑھنے یا موسیقی کے سماعت کرنے سے منع کریں۔ تاہم یہ ممکن ہے کہ خاص اشخاص کے لیے اور خاص حالات میں خیر کا پلہ شر کے پلے سے بھاری ہو۔ لیکن اس امر میں کوئی شبہ نہیں ہو سکتا کہ جو احتیاطاً دوسرے جمالیاتی اعتبار سے قابلِ قدر ہو اُس سے بعض حالات میں احتراز کرنا ایک اخلاقی فرض میں داخل ہے۔ بڑی کثرت سے (کم سے کم ادب میں) ایسی مثالیں ملتی ہیں جن میں ہمارے مطالعے کی اہم چیز وہ اضافی تناسب ہوتا ہے جو اخلاقی نتیجہ اور اخلاقی افسردگی میں قائم ہے۔ لیکن نے بتایا ہے کہ اہم چیز تو زیادہ تر یہ نہیں ہے کہ ہم کیا کیا نہیں پڑھتے بلکہ یہ کہ ہم کیا کیا پڑھتے ہیں جس ذہن کی نشو و نما صحیح طریقے سے ہوئی ہو وہ ممکن ہے کہ ایک کافی غرض کے تحت ایک ایسی کتاب کا مطالعہ کرے جو ذاتی طور پر برا اخلاقی پیدا کرنے کی طرف مائل ہو، لیکن اس کے حق میں بجائے مضرت ثابت ہونے کے کچھ مفید ہی پڑے۔ جس طرح کہ اگر کسی کی جسمانی نشو و نما صحیح طریقے سے ہوئی ہو تو وہ مرض کے کئی ہرثم فائدہ دیتا ہے بغیر اس کے کہ اُس پر کوئی مضرت اثرات مترتب ہوں۔ اسی اصول کو فن کے دوسرے شعبوں پر بھی ایک حد تک منطبق ہونا چاہیے۔

(۵) اسی بات کو دوسرے طریقے سے بول پیش کیا جائے گا کہ جب ہم ایک جزوی تجربے کو جمالیاتی اعتبار سے اچھا اور اخلاقی اعتبار سے بُرا کہتے ہیں تو اس سے ہماری مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ ہماری فطرت کے کسی ایک حصے کے حق میں خوش گوار اور لطیفان بخش ہے، اور وہ ایک ایسا جزو ہے کہ اگر ہم اُس کو اپنی مجموعی فطرت سے الگ کر کے اُس پر غور کریں تو اُس پر یہی حکم لگایا جائے گا کہ وہ خیر ہے۔ لیکن جب بحیثیت مجموعی فطرت انسانی کے نصب العین سے متاثر کیا جائے تو یہ خاص مسرت و نشاط پسندیدگی سے محروم ہو جاتی ہے۔ اُس سے لطف اندوز ہونا (بعض اشخاص کے حق میں) بعض خاص حالات میں، یا ایک خاص حد سے زیادہ، یا بعض مثالوں میں نفس لطف اندوزی) ہماری فطرت کے دوسرے پہلوؤں کے متعلق ہے اس ایک پہلو کو غیر مناسب قیمت دینے کے مرادف ہے۔ اخلاقی اغراض کے پیش نظر جمالیاتی احتیاطاً دوسرے کو ترک کرنے کی مثال اُس نسیانیت کی مثال سے مختلف ہے جو بہت زیادہ گراں خرچ اور بے حد پر تکلف ہونے کی وجہ سے محض اس بنا پر ناپسند اور ترک کی جاتی ہے کہ جس خیر کو نظر انداز کر دیا گیا ہے اُس کو جب بحیثیت مجموعی حیات انسانی کے نصب العین سے الگ کر لیا جائے تو وہ محض خور و نوش کے

بقیہ حاشیہ سلسلہ سابقہ۔ نیر کی لذت کے مقابلے میں زیادہ قیمتی اور اعلیٰ تر ثابت ہوتا ہے۔

(۶) ہم میں نقطہ نظر پر پہنچے ہیں اس کے مطابق ان مشکلات کے حل کی طرف قدم اٹھایا جاسکتا ہے جو جمالیاتی حکم کی سرورثیت کے مسئلے سے رونما ہو گئی تھیں۔ ہم جس مشکل سے دوچار ہو رہے ہیں وہ یہ ہے کہ (الف) ہم اس امر کو تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں ہیں کہ (مثلاً) اسٹرلیا کے ایک وزیر معارف کا یہ سنجیدہ دعویٰ کہ اُس نے شخصی طور پر ولیم شکسپیر کی مشکلات (Dramas) کو جانچا اور اُن میں بجز اتحاد و بے حیائی کے کچھ نہ پایا اور اس لیے اس کے فریضہ کے مدارس میں اُن کی تعلیم کی ہمت نہ کی کرے، سرورثی حیثیت سے تو ایسا ہی اچھا ہے جیسا کہ تمام اقوام کے شایستہ اقلین کا، جو شکسپیر کو دنیا کا سب سے بڑا مثیل نگار (Dramatic) نڈانہ سمجھتے ہیں۔ اور اس کے باوجود (ب) ہمارے بہت سے جمالیاتی احکام جزوی انسانی (بلکہ بعض دفعہ مقامی اور نسلی) تجربے کی خصوصیات سے اس قدر نمایاں طور پر وابستہ ہیں کہ ہم بدربخا تم یہ خیال کر سکتے ہیں کہ ایک اور سیارے میں ان کی نوعیت مختلف ہوگی۔ مثال کے طور پر اُس ناقابل انکار میلان کو جس کی بدولت ہم انسان یا حیوان کی معمولی یا قیامی یا انسانی شکل کو زیادہ خوبصورت، اور جو اس سے ذرا بھی مختلف ہو اس کی بدصورت سمجھتے ہیں، حتیٰ کہ جب ایک شخص اپنی صورت کو اس امثال سے بہت مشابہ کر لے جس کی رو سے ہم ایک حیوان کو خوبصورت سمجھتے ہیں۔ اگر ایک انسان کی شکل اس حیثیت سے طبعی جلتی ہو جو گھوڑے یا چبے میں کافی خوبصورت سمجھی جائے گی تو ہم اس کو پسند نہیں کرتے۔ کیا اس امر کو تسلیم کیا جاسکتا ہے کہ یہ سوال کہ کون کو کنسی خاص صورتوں اور احوال سے ہیں جمالیاتی لذت حاصل ہوتی ہے، زیادہ تر عرضیاتی ترکیب "سرورثی" ماحول، اور عارضی ہم نشینی پر منحصر ہے، لیکن جمالیاتی حکم کی سرورثیت اس حکم میں داخل نہیں ہے جو اس حقیقت کو بیان کرتا ہے کہ ہمیں فلاں فلاں احساس کا تجربہ ہو رہا ہے، بلکہ اس حکم میں جو اس احساس کو قیمت سے متصف کرتا ہے۔ یعنی یہ کہ اصل میں وہ جمالیاتی حکم نہیں ہے جو سرورثی ہے بلکہ وہ حکم قیمت جو فلاں فلاں جمالیاتی تجربے کے موخ پر لگایا جاتا ہے؟ اُس نقطہ نظر سے ہم تسلیم کر سکتے ہیں کہ مختلف انسانوں کو اکثر مختلف تجربوں سے جمالیاتی لذت حاصل ہوتی ہے۔ اور اس کے باوجود بعض صورتوں میں ممکن ہے کہ شعور کی ایک خاص حالت دوسری حالت کے مقابلے میں زیادہ قیمتی نہ ہو۔ کسی اور سیارے کے باشندوں کو سرخ درخت اور سرخ شفق سے جو لذت حاصل ہوگی وہ بالکل ایسی ہی حقیقی اور اعلیٰ درجے کی ہوگی جیسی کہ ہمیں سرخ درخت اور

بقیہ حاشیہ سلسلہ سابقہ - سرخ شوق سے حاصل ہوتی ہے۔ ایک مختلف ساخت کے سیارے میں شاید مربع محرابوں سے ہیبت و وقار کے وہی احساسات پیدا ہوں جو طرے انداز ایک بڑے غولی گر جا سے پیدا ہوتے ہیں، لیکن ممکن ہے کہ ان دونوں قسم کے جذبات میں قیمت ہو۔ انسانی فن کے متعلق ایک عجیبی کا نصب العین یہ ہو گا کہ ناک پھیلی ہوئی ہو، اور سر کی وضع ایک بوروئی کے سر سے مختلف ہو۔ لیکن ایک کمال بے لاگ عقل میں اس سے جولت پیدا ہوگی وہ بالکل مساوی قیمت کی ہوگی اگرچہ ممکن ہے کہ جمالیاتی شعور کے جزوی عناصر میں ایسا ہو، جو اس طرح اتفاقی حالات کا نتیجہ ہوتے ہیں، لیکن تمام صورتوں میں ایسا ہونا ضروری نہیں۔ ممکن ہے کہ متذکرہ صدر آسٹریلوی مدبر کو (مثال کے طور پر) لاناگ فلوریسٹر کیلنگ کی شاعری سے کچھ لذت حاصل ہوتی، اور ایک بے لوث عقل یہ حکم نکالے گی کہ اس لذت میں کسی قدر قیمت ہے، لیکن ایک اعلیٰ تہذیب یافتہ انسان کو لاناگ فلوریسٹر کیلنگ کی شاعری سے جو مختلف لذت حاصل ہوگی اس کو وہی عقلی قدر قیمت سے منسوب کرے گی، اور اس سے بھی اعلیٰ تر قیمت سے اس لذت کو جو خود لاناگ فلوریسٹر کیلنگ نے غالباً شکسپیر سے حاصل کی تھی، اور اس کو متذکرہ صدر ناخاندہ وزیر معارف محسوس کرنے کے قابل نہ تھا۔ کیونکہ شعرائے زیر بحث کی نسبت جو مختلف اندازے کیے گئے ہیں ان کا انحصار نہ صرف جمالیاتی تعلیم یا ماحول پر ہے بلکہ اس عام دماغی نشو و نما، اور ذہن و میرت کی صفات پر بھی جو ایک بے لوث عقل کو نہایت مختلف اقدار کی حامل نظر آئیں گی۔ جولت مختلف نوعیت کی شاعری سے مختلف انسانوں کو حاصل ہوتی ہے۔ وہ بالکل یکساں نہیں بلکہ مختلف ہوتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ جمالیاتی قدر وانی کی قابلیت آنکھ اور کان کی لطافت پر منحصر ہے جو ایک خالص جمالیاتی چیز ہے ممکن ہے کہ ایک شاعر جو احساس موسیقی سے محروم ہو اپنے نظام اعصاب کی ساخت کی وجہ سے موسیقی سے لذت اندوز ہونے کے قابل نہ ہو، اگرچہ وہ اس مطلب کے مقابلے میں نہ تو ذہنی اعتبار سے کم ہو، اور نہ میرت کے اعتبار سے، جو ایک ہی نغمے یا بالکل یکساں آلات کے ساز سے لذت اندوز ہوتا ہے، حالانکہ یہ ایسے سوز و ساز ہیں کہ ان سے محض وہی شاعر لطف اٹھانے سے قاصر ہوتا ہے جو احساس موسیقی سے محروم ہو۔ جب ایک شاعر جو احساس موسیقی سے بے بہرہ ہو موسیقی کو حسن و غیر قرار دیتا ہے تو ممکن ہے کہ اس کے حکم میں کمال معروضی صداقت ہو کیونکہ وہ نہ صرف اس قول میں صادق ہے کہ اس کو موسیقی سے کوئی جمالیاتی لذت حاصل نہیں ہو رہی ہے، بلکہ اس میں بھی کو وہ اتنی جو کچھ مشن رہا ہے اس میں کوئی اعلیٰ معروضی قیمت نہیں ہے ایسے ان احساسات، تصورات،

بقیہ حاشیہ سلسلہ سالیقہ - اور جذبات میں جو اس نغمے کی بدولت اس کی ذات میں پیدا ہو رہے ہیں۔ اگر ایک نغمی اس تجربے میں شریک ہوتا تو وہ بھی اس کی ادنیٰ ذاتی قیمت کی بابت شاعر سے اتفاق کرتا۔ اگر کوئی شاعر اس جذبے کی موضوعی قیمت سے انکار کرے جو موسیقی سے اُن ارواح میں پیدا ہوتا ہے جن میں موسیقی کی قابلیت ہے، مگر وہ خود اس سے محروم ہے تو یہ اس کی غلطی ہوگی۔ اگر وہ فرض کرے کہ ایک معمولی نغمے یا ترانے سے اس کو موسیقی کی جو بسیط لذت حاصل ہوتی ہے اس میں بھی اتنی ہی دخلی قیمت ہے جتنی کہ خود بیٹوفن (Beethoven) یا باخ (Bach) کی رو سے موسیقی کو حاصل ہے تو یہ اس کی مزید غلطی ہوگی۔ جی کہ اگر بعض لوگ ایک ایسی چیز سے لذت اندوز ہوں، جس کو ایک زیادہ شائستہ نقد قبیح سمجھتا ہے تو ممکن ہے کہ وہ لذت بھی قیمتی ہو، اگرچہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ایک اعتبار سے غیر شائستہ انسان اس لذت کو محسوس کرنے میں غلطی پر ہے۔ کیونکہ اس سے مسرت اندوز نہاںی اس بات کی دلیل ہے کہ وہ زیادہ قابل لذت چیز سے لطف اندوز ہونے کے لائق نہیں ہے۔ اگر ہم اور آگے نکل جائیں اور یہ دعویٰ کریں کہ اس کو چاہیے کہ وہ ادنیٰ جمالیاتی لذتوں کے احاطہ و مسرت سے بدتر کرے (غاف وہ آپ اپنی تربیت اس طرح ذکر کئے کہ اس کو بھی اسی چیز سے مسرت حاصل ہو جس سے ایک شائستہ انسان کو حاصل ہوتی ہے)، تو ہمارا حکم صاف ظہر پر ایک اخلاقی حکم ہوگا۔ جمالیاتی قدر وافی کے اُن عناصر میں بعض اتفاقی حالات کا نتیجہ ہوتے ہیں، اور جن کا مختلف مرثت کے انسانوں میں مختلف ہونا قرین قیاس ہے بجز اس کے کہ ان میں سے کوئی بھی غلطی پر ہو، اور اُن میں جن کی توجیہ بعض انسانوں میں ان اقسام شور کی عدم قابلیتوں سے کی جاتی ہے جن کی قیمت سے کسی عقل کو انکار نہیں ہو سکتا، تا وقتیکہ اس سے کوئی غلطی نہ ہو تفصیلی امتیاز قائم کرنا فلسفہ جمالیات کی ایک ایسی تصنیف کا کام ہے جو میرے مقصد سے خارج ہے۔ میں صرف یہ خیال ظاہر کرنا چاہتا ہوں کہ جمالیاتی حکم میں حقیقی معروضی مفروضہ حکم قیمت ہے جو اس میں داخل ہے۔ جو حکم قیمت جمالیاتی حکم میں مضمر ہے وہ قیمت کے معمولی احکام سے اس حیثیت سے مختلف ہے کہ وہ مضمر ایک ایسا حکم ہے جو تجرؤ انسانی کی ایک خاص قسم یا اس کے ایک پہلو کی قیمت کے متعلق لگایا جاتا ہے، جس پر دیگر تمام احکام قیمت کے ایک مرکب کی نسبت سے غور کرنا ضروری ہے، ورنہ اس کے بغیر وہ مراحت کے ساتھ ادراک و ادبی طور پر اس اخلاقی حکم کی اساس نہیں بن سکتا کہ اس قسم کے تجربے سے آ یا ب کو مسرت اندوز ہونا چاہئے۔

آ یا ب کو چاہیے کہ اُن زمان یا اُن حالات میں ج یا د کو اس سے متخ ہونے کا موقع دے۔

بقیمہ حاشیہ مسئلہ سابقہ ۵، تحلیل دیکھ کر تحلیل کے محض اشارے کا نتیجہ یہ نہیں ہے کہ ہمارے متعدد جلالیاتی احکام کی ضرورت سے انکار کیا جائے، بلکہ یہ کہ ان کے موضوعی عنصر کا ہمارے معمولی احکام قیمت سے زیادہ قریبی ربط قائم کیا جائے۔ یعنی ان احکام کا جس کو ہم عموماً متنازع طور پر اخلاقی احکام کہتے ہیں۔ یہ حکم کو یہ شے میں ہے، اس سخی میں مرضی صحت کا دعو یا رہے کہ اس میں اتنی قوت ہے کہ (۱) جس شور کی ترکیب نصب العین کے مطابق واضح ہو ہی ہو، اسے فلاں فلاں حکم کا جلالیاتی تجربہ کر اسے، اور (ب) یہ کہ اس جلالیاتی تجربے میں اس قدر قیمت ہے۔ جس طرح ایک انسان ایک قسم کی غذا پسند کرتا ہے اور دوسرا دوسری قسم کی نہیں اس کے کلاں دو کلاں کی لذت میں کوئی دخلی فرق ہو۔ اسی طرح بہت سی مثالیں ایسی ہیں جن میں ایک انسان دوسری خارجی، یا شے سے بھی مساوی قیمت کا جلالیاتی تجربہ حاصل کرتا ہے۔ لیکن ہوش ایسا نہیں ہوتا کہ وہی مثالوں میں یہ ممکن ہے کہ جو شور ایک چیز کو خوبصورت سمجھتا ہو اس کے متعلق ایک عالم مطلق ان یہ حکم حکم رکھے کہ وہ اس شور کے مقابلے میں ادنیٰ ہے جو اس کو بدصورت سمجھتا ہے۔ ساتھ ہی، اگرچہ جلالیاتی احکام، احکام قیمت پرنسپل ہیں (یا ان میں شامل ہیں)، لیکن آخر الذکر نہایت متنازع اور خاص قسم کے احکام قیمت ہیں۔ ان احکام اور عام احکام اخلاق میں یہ فرق ہمیشہ رہے گا کہ (۱) جلالیاتی تجربے کی مختلف اقسام کی قیمت کے صحیح اندازے کے لیے جس دہسنی قابلیت کی ضرورت ہے وہ اس سے مختلف ہے جو دوسری اقدار کے صحیح اندازے کے لیے ہر کار ہے۔ اور (ب) یہ حکم کہ اس میں جلالیاتی قیمت ہے، اخلاقی حکم میں تبدیل نہیں ہو سکتا، جس کے مطابق عمل کرنے کا ہر شخص سے مطالبہ کیا جاسکتا ہے، تاوقتیکہ جلالیاتی تجربے کی قیمت کا مقابلہ دوسرے تجربات کی قیمت سے نہ کیا جائے مثلاً ہمارے ذات میں جو محبت جاگوں ہے اس کی قیمت، اور ایک مفید اجتماعی خدمت سے جو لذت پیدا ہو اس کی قیمت کا مقابلہ اقدار مقابلہ کا یہی وہ نتیجہ ہے جس کو ہم ایک متنازع مفہوم میں حکم اخلاق کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ اکثر افراد کا جلالیاتی حکم صحت پر مبنی ہوتا ہے۔ یعنی ان افراد میں اعلیٰ تر جلالیاتی تجربات کی قابلیت ہوتی ہے اور وہ ان کی قیمت کا صحیح اندازہ کرتے ہیں لیکن اس کے باوجود ممکن ہے کہ ان کا اخلاقی حکم صحت پر مبنی نہ ہو، یعنی ان میں اس بات کی قابلیت نہ ہو کہ اعلیٰ جلالیاتی تجربات کے مقابلے میں دیگر تجربات کی ان کی حقیقی قیمت کے لحاظ سے قدر دانی کریں۔ لیکن یہ کہ اور لوگوں میں عام طور پر اخلاق کا صحیح اندازہ کرنے کی صلاحیت ہو، یعنی وہ محبت کی اعلیٰ قیمت کا صحیح طور پر اندازہ کریں

بقیہ حاشیہ سلسلہ سابقہ - اہل اپنی لذت کے مقابلے میں دوسروں کی لذت کی قیمت کا صحیح موازنہ کریں بلکہ وہ خاص خاص صورتوں میں زیادہ ترقی یافتہ جمالیاتی شعور کے فقدان کی بنا پر غلطیاں کر سکتے ہیں۔ کیونکہ وہ یہ نہیں دیکھ سکتے کہ شکستہ پیر کی تشکیلات میں حسن ہے یا یہ کہ وہ عام طور پر حاشہ حسن کی حقیقی قدر و قیمت کو گنٹا دیتے ہیں۔

=====



# باب

## نصب بینی افادیت

۱

کھلے ابواب میں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ اس بات کو معلوم کرنے کا طریقہ کیا آیا ایک فعل صائب ہے یا غیر صائب جب کہ کسی مقررہ قانون سے استصواب کیے بغیر خود ہی اس مسئلے پر غور کرنے کے لیے مجبور ہوں، یہ ہے کہ آیا وہ عام معاشرے کے بہبود یا خیر کا باعث ہو گا جس میں مختلف اقدار کے متقد و اجزا شامل ہیں یا نہیں۔ ان اقدار کا علم وجدانی طور پر ہوتا ہے جن کا آپس میں ایک دوسرے سے مقابلہ کرنا عقلی اخلاقی یا عقلی عملی کا کام ہے فعل صائب ہمیشہ وہی ہوتا ہے جو جس حد تک کہ فاعل کو دوقوف کے ذرائع دیا ہوں (افی الجملہ خیر کی جی سے بڑی مقدار پیدا کرے۔ یہودت اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ تمام خیر یا خیر مطلق کے عناصر کسی نہ کسی معنی میں اور کسی نہ کسی مقصد سے ایک دوسرے میں قابلِ تحول ہیں۔ اس صورت کے خلاف بعض اعتراضات جو پیدا ہوتے ہیں اننا پر آمینہ غور کیا جائے گا۔ اس باب میں میرا مقصد اس امر کو واضح کرنا ہے کہ جو علم ہم اس مسئلے پر کس وقت نو کریں ایک ایسا سوال ہے جس میں نے دوسری کتاب کے پانچویں باب میں بحث کی ہے۔

احکام اخلاق مخصوص فیضال پر دلالت کرتے ہیں اور جو خاص کر بیک نظر نہایت غیر فادامی معلوم ہوتے ہیں وہ اس مفروضے کی بنا پر جس طرح قابل توجہ ہو سکتے ہیں کہ تمام احکام اخلاق آخر کار تقسیم غایات کے احکام ہیں جو اخلاقی نقطہ نظر اس افادامی مہول کو کہ اخلاقیات کو مقصد ہی ہونا چاہیے اخلاقی غایت کے غیر لذتی نقطہ نظر میں منکر کر دے اس کے لیے میں نصب العینی افادیت کا نام تجویز کرتا ہوں۔ اس خیال کی رو سے افعال صائب ہیں یا فہ صائب مطابقت اس کے کہ وہ تمام تفریع انسان کے لیے ایک نصب العینی غایت یا خیر مبداء لگاتے ہیں جس میں لذت شامل ہے لیکن وہ لذت ہی تک محدود نہیں ہے۔

ہمارے احکام اخلاق میں (جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں) دو دراندیشی، خیر طلبی اور مساوات کے تین اولیات کو اعلیٰ شئییت حاصل ہے۔ میرے حق میں یہ ایک باہکل بدیہی امر ہے کہ مجھے اپنے اعلیٰ ترین خیر میں ترقی دینے کی کوشش کرنی چاہیے (جہاں تک کہ دوسرے شخص کے عظیم تر خیر سے اس کا تصادم نہ ہو) خیر قلیل پر خیر کثیر کو ترجیح دینی چاہیے اور یہ کہ ایک شخص کے خیر کو دوسرے کے مماثل خیر کی اعلیٰ قیمت کے باطل مساوی سمجھنا چاہیے۔

اس آخری مفروضے کی مزید غایت و توضیح باب عدل میں آئے گی۔ سر دست یہ فرض کر لیا جائے کہ خیر کی اسی مساوی تقسیم میں عدل مطلق کے آخری مفہوم کو تلاش کرنا ہے۔

میرے خیال میں انتہائی ملاشرعی عدل کے یہی معنی ہیں۔ عدل اس اطلاقی مفہوم میں وہ مہول پیش کرتا ہے خواہ وہ کچھ ہی ہو جس کی بنا پر خیر کی تقسیم ہونی چاہیے اور خیر طلبی کے معنی زیادہ سے زیادہ اجتماعی خیر کو تقویت پہنچانے کے ہیں بغیر اس کے کہ اس کی تقسیم کے سوال کی طرف رجوع کیا جائے اس اعتبار سے ایک لذتی افادیتی کو بھی اس امر کے اعتراف کی ضرورت تسلیم کرنی پڑے گی کہ فضیلت کلیۃً خیر طلبی میں تحول نہیں ہو سکتی تا وقتیکہ خیر طلبی کا مفہوم اس حد تک تنگ نہ کر دیا جائے کہ وہ عدل کے متوافق ہو جائے لیکن اس بات کو تسلیم کرنا کہ عام اعتبار سے لفظ عدل نہ کبھی نہ ہو جو بیک نظر بہبود یا خیر غائی کی تقسیم کے سوال سے متعلق نہیں معلوم ہوتے۔ جب ہم یہ سمجھتے ہیں کہ کسی فریق کا جواب دعویٰ سماعت کیے بغیر اس کو سزا دینا، یا ایک شخص کو اپنے ہی خلاف گواہی دینے کے لیے مجبور کرنا، یا ایک ہی جرم کے سلسلے میں کسی کو دو مرتبہ سزا دینا، یا ارتکاب فعل کے بعد ایک قانون موضوع کرنا، اور اس کی رو سے فعل مرتبہ کی سزا تجویز کرنا یا کسی مقدمہ دیوانی کا فیصلہ زیادہ غریب یا کسی ایسے فریق کے حق میں کرنا جو اگرچہ

مستحق ہے لیکن اس کا مقدمہ نہ ہو گیا ہے خلاف انصاف ہے اور ان تمام صورتوں میں آخری ہو دیا اس کی مادی شرائط کی انتہائی تقسیم کا کوئی اصول نمایاں یا ملاوٹ پر مبنی نہیں ہے۔ اس طرح کے الفاظ میں عدلی نظامی تنظیمیں عدل انتہائی قانونی عدل تو فیہ کے مقابلے میں ایک جدا گانہ فیصلہ معلوم ہوتی ہے لیکن لفظ انصاف کے ان تمام غیر متجانس استعمالات میں یہ چیز بظاہر سب میں عام ہے کہ وہ افراد کے ساتھ غیر جانبدارانہ سلوک کو روا کرتا ہے اور عدم مساوات یا غیر موافقہ عدم مساوات سے باز رہنے کی ہدایت کرتا ہے یعنی ایسی عدم مساوات سے جو معاشرتی ہو دیا کسی اور عام یا عقلی اصول کی رو سے ناجائز ہو۔ ان تمام باتوں سے جزدی مثالوں میں اشتخاص کا لحاظ کیے بغیر کسی عام قانون یا اصول کے استعمال پر دلالت ہوتی ہے۔ بول چال میں اس قانون کے معنی برا انصاف ہونے پر کوئی اعتراض نہیں کیا جاتا۔ اگر کوئی جج قانون کے استعمال میں جانبداری سے کام لے تو ہم اس کو بے انصاف کہتے ہیں۔ حالانکہ ہم موجودہ قانون کو ناپسند کرتے ہیں اور حقیقت میں اس کو خلاف انصاف تصور کرتے ہیں۔ اس طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ عام بول چال میں لفظ قانون کسی شرط کے مطابق غیر جانبدارانہ تقسیم پر دلالت کرتا ہے۔ اور وہ شرط یہ ہے کہ حقیقی معاشرتی نظام کے کسی مسئلہ قانون یا قاعدے کو فرض کر لیا جائے جس کو بذات خود کسی عدل مطلق پر قائم ہونا ضروری ہے، اگر اس میں آخری تصویب کی قابلیت موجود ہو لیکن اس کے معنی برا انصاف ہونے کوئی الحاح تسلیم کر لیا گیا ہو۔ اس لیے ہم کہتے ہیں کہ ایک شخص کو ایک ہی جرم اور بالکل مساوی حالات میں جو سزا ملے گی اس سے زیادہ سخت سزا دوسرے کو دنیا خلاف انصاف ہے۔ کیونکہ یہاں معاشرتی مصلحت (یعنی اس کی تہ میں دوسروں کے متقاضی مطالبات) کا کوئی لحاظ اس عام قانون میں مداخلت نہیں کر سکتا کہ بالکل ایک سے حالات میں ایک شخص کے ساتھ دوسری سلوک روا کرنا چاہیے جو دوسرے کے ساتھ روا کرنا چاہتا ہے۔ عدل مطلق کے اصولوں کو اس نوعیت کے غیر مساوی سلوک کی ضرورت نہیں پیش آ سکتی۔ اگر ان کو بھی ضرورت پیش آئے گی بھی تو اس وقت حالات اتنے مختلف ہوں گے کہ

---

۱۔ اس کے عدل تجارتی یا عدل سادہ کے متعلق بھی یہی کہا جاسکتا ہے۔ وہ خانگی جائداد اور آزاد زمین دین کے اصول کے معنی برا انصاف ہونے کو فرض کرتا ہے جس کو ایک اشتراکی اس بنا پر بالذات خلاف انصاف قرار دے گا کہ جو شخص غیر موافقہ رائے کا مالک ہے اس کو اس سے فائدہ پہنچتا ہے۔

ان کی بنا پر غیر مساوی سلوک جائز قرار پائے گا۔ لیکن اگر ایک بیج کسی مقدمے میں اس طرح فیصلہ کرے کہ اس سے ایک دولت مند کو مزید دولت ملے اور ایک غریب نان شبانیہ کا محتاج بن جائے تو ہم اس کو خلاف انصاف نہیں تصور کر سکتے۔ کیونکہ ہم تو ذین اموال کے معنی برانصاف ہونے کو تسلیم کرتے ہیں، اور اس امر کو بیج کے فرائض میں داخل سمجھتے ہیں کہ وہ بلا درعایت ان قوانین کو نافذ کرے۔ یا یہ کہ ایک بحر میٹھی نہایت ملاح کے مقابلے میں زیادہ انعامی رقم حاصل کرے، کیونکہ ہم دیگر اسباب کی بنا پر اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ معاشرتی ہیرو اس امر کا متقاضی ہے کہ افسروں اور سپاہیوں کے معاوضے کا میزان مساوی نہ ہو۔ لیکن ہم ساتھ ہی اس بات کو بھی خلاف انصاف قرار دیں گے کہ ایک ہی درجے کے آدمیوں میں ایک کا معاوضہ زیادہ مقرر ہو اور دوسرے کا کم۔ یہاں مثالوں کو دہندہ کرنا غیر ضروری ہے۔ لفظ انصاف کے تمام محاوروں سے، جس حد تک کہ ان میں تحفظ نفس کی قابلیت ہو، یا مردانی جاسکتی ہے کہ وہ افراد کے حقوق کے مناسب لحاظ پر دلالت کرتے ہیں، یعنی یہاں افراد کی ذاتی قابلیت یا یہود کے آخری حقوق مراد نہیں۔ بلکہ وہ جو ایک مقررہ یا مسلمہ قانون یا اصول تقسیم کے مطابق ہوں۔ باوجودیکہ کہ عام بول چال میں لفظ انصاف کا مفہوم نہایت متنوع ہے تاہم ان سب کی تہ میں یہ خیال موجود ہے کہ ہمارے معاشرتی کردار کے مسلمہ اصول کو، خواہ وہ کچھ ہی ہوں، مختلف افراد یا جماعتوں پر غیر جانب داری کے ساتھ عائد کرنا چاہیے۔ بعض دفعہ جب کسی عمل یا رواج یا ادارے کو خلاف انصاف قرار دیا جاتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مسلمہ اصول ہی اس قابل نہیں ہے کہ معاشرتی مصلحت کی بنا پر اس کی تائید کی جائے، اور یہ کہ اس سے اسی اساسی اصول کی خلاف ورزی ہوتی ہے کہ ایک شخص کے خیر کی آخری قیمت دوسرے کے ممال خیر کی آخری قیمت کے مساوی ہے۔ لیکن اس عدل مطلق کا سوال اتنے دشوار اور پیچیدہ مسائل پیدا کرتا ہے کہ اس کی مزید توثیحات کے لیے ایک علیحدہ باب مختص کرنا پڑے گا۔

قانون عدل یا مساوات کے انتظام کے پیش نظر اس وقت تک ہمارے ہمتیار کرو

لے جس میں خیر طلبی یا اپنی ذات کے ضروری مطالبات کا اعتراف شامل ہے، ہائیفنگ نے اس بات کو

اصولوں سے بظاہر یہ نتیجہ لازم آتا ہے کہ تمام فضائل کی توجیہ اس طرح ممکن ہے کہ وہ بالآخر عقلی خیرِ طلبی یا محبت میں تحویل ہو سکتے ہیں۔ لیکن حتیٰ کو ایک لذتی کو بھی یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ مختلف اور مخصوص اقسام کو دار کو عام رواج کے مطابق مختلف نام دیئے جاتے ہیں۔ جن کی نسبت یہ فرض کیا جاتا ہے کہ وہ ممکن اور متماثر طریقوں سے انسانی خیر میں معاون ہیں۔ کردار کی یہ قسم یا ان کے میلانات خاص خاص فضائل کے نام سے موسوم کیے جاتے ہیں۔ جس خیال کی رو سے خیر کی آخری قیمت کو لذتی میار سے الگ میار پر جانچا جاتا ہے انہی کے مطابق ہم مختلف فرائض یا ان میلانات میں جو ان فرائض کی تکمیل کا باعث ہوتے ہیں باریک اور نمایاں فرق قائم کر سکتے ہیں کیونکہ ہم نہ صرف ان مختلف اقسام کو دار میں، جو آخر کار ایک واحد خیر کی طرف رجوع کرتے ہیں، فرق دریافت کر سکتے ہیں، بلکہ ان اقسام خیر میں بھی ایک حقیقی اور اہم فرق معلوم کر سکتے ہیں، جن کو تقویت پہنچانے کا میلان ان میں پایا جاتا ہے۔ پس لذتی نقطہ نظر سے بھی اس امر میں صاف طور پر سہولت نظر آتی ہے کہ قانونِ راست کوئی کی پابندی کے میلان کو ایک متوازن نام دیا جائے۔ اگرچہ ایک افادہ کے حق میں راست گوئی صرف ان جزوی قوانین میں سے ایک ہے جس کو لذتِ انسانی میں تقویت پہنچانے کا اہلی اور ہمہ گیر فرض نوع انسان پر عائد کرتا ہے۔ نصب العین افادیت کے نقطہ نظر سے ہم بے شائبہ تسلیم کر سکتے ہیں کہ صحیح انسانی خیر کی محبت اپنے اندر ان تمام فضائل کو شامل کر لیتی ہے جن میں راست بازی بھی داخل ہے لیکن ہمارا میلان اس فضیلت اور دیگر خاص اور جزوی فضائل پر بہت زیادہ زور دینے کی طرف ہے۔ کیونکہ سیرت کی صداقت شہادی خواہ وہ ہماری اپنی ذات سے متعلق ہو یا دوسروں سے، غایت یا حیاتِ عالمی کا ایک جزو ہے جس کے حصول میں ایک نیک انسان کوشش کرتا ہے، نہ کہ محض ایک ذریعہ خیر جو اس سے الگ ہے۔ ہم شاید اس میلان کے متعلق اظہارِ ضمانت پر زیادہ مائل نہ ہوں گے کہ تمام فضائل کو خیرِ طلبی میں تحویل کر دیا جائے۔ کیونکہ عملی لحاظ سے

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ - نہایت خوبی سے ادا کیا ہے کہ اپنی ذات کے مطالبات کو تسلیم کرنا بھی ایک فن ہے (اخلاقیات، (Ethik) ص ۱۱۹)۔ ہول ہود [یا افادہ] سے لازم آتا ہے کہ فرد کوئی افراد میں صرف ایک ہے لیکن اس سے یہی لازم آتا ہے کہ حیثیت میں ایک فرد کوئی افراد میں ایک ہے۔

خوف ہے کہ اس قسم کی اخلاقی تعلیم اس حقیقت کو مبہوم کر دے گی یا اس پر پردہ ڈال دے گی کہ ایک خیر طلب انسان جس غایت کو حاصل کرنا چاہیے اس میں لذت کے علاوہ دوسرے متعدد اقسام کے خیر بھی شامل ہونے چاہئیں، یعنی متعدد میلانات، جذبات، فعلیات اور حالات شعور جو ذاتی طور پر شہیتی ہیں نہ کہ کسی اور خیر کے وسائل کی حیثیت سے۔

میرا یہ ارادہ نہیں ہے کہ اس تصنیف میں کردار کی جزوی اقسام، یعنی خاص خاص فرائض یا فضائل کو ایک ایک کر کے گناؤں یا ان کی توضیح کر دوں، جیسا کہ انسانی خیر کی ترقی کے میلان میں داخل ہیں، یا ان مختلف غایات یا عناصر خیر کو واضح کر دوں جن سے یہ بانٹنا چاہئیں یا فضائل خاص طور پر تعلق ہیں۔ میں ان امور کو تفصیل کے ساتھ بیان کرنے کی کوشش نہیں کروں گا کہ کن طریقوں سے راستی، محنت، حُب خاندان، شفقت، رحم دلی، وفاداری، دہمکت یا دوسرے معاشری اداروں سے باقاعدگی، شجاعت (جسافی یا اخلاقی) کے سے فضائل خیر عمومی کا باعث ہوتے ہیں حقیقت میں ان کے متعلق یہ خیال لذتی اور غائی افادیت کی مشترک اساس ہے، اگرچہ بے شبہ ان سب کے متعلق کارستانی (Casuistic) سوالات کا امکان ہے جن کے مختلف جواب ان افراد کی طرف سے مل جائیں گے جو خیر انسانی کو لذتی نقطہ نظر سے دیکھنا نہیں چاہتے۔ خوف ہے کہ فرائض یا فضائل کی توفیق و تقسیم وق کن اور بے فائدہ ثابت ہوگی تاوقتیکہ فرض کی تفصیلات پر اس سے زیادہ مکمل بحث نہ کر لی جائے جس کی اس کتاب میں گنجائش ہے۔ اس بنا پر میں اس باب کو فرائض یا فضائل کے متعلق بعض ان خیالات کے اظہار تک محدود کر دینا چاہتا ہوں جن کا اس خیال سے متفق ہونا پہلی نظر میں بڑا دشوار معلوم ہوتا ہے کہ تمام فضائل آخر کار شہیتی معاشری خیر کی ترقی پر مشتمل ہیں، اور جو حقیقت میں (جیسا کہ میں سمجھتا ہوں) اس اصول سے توافقی نہیں ہو سکتے جب تک کہ اجتماعی خیر کا مفہوم خالص لذتی رہے۔

## ۲

اول تو مجھے یہ دیکھنا چاہیے کہ جو فضائل اپنے میلان میں صاف طور پر انامی ہیں وہ بھی ہمارے خیال کے مطابق اپنی غایات آپ ہیں، اور ان کی قیمت اس لذت محض

سے مختلف یا بہت زیادہ ہے جس کو وہ دوسروں میں پیدا کرتے ہیں۔ اس بنا پر اُن فضائل کی ترقی اور اُن پر عمل درآمد کی ہمت انسانی کڑا متعوتیت پر مبنی ہوگا، حتیٰ کہ ان طریقوں سے جن کے متعلق ہمیشہ یہ نہیں بتایا جاسکتا کہ ان سے بحیثیت مجسمِ موعی لذت خالص منافع میں حاصل ہوتی ہے۔ یہ اس کو نوع انسان اور حیوانات پر ہمدردی کرنے کی مثال میں واضح کر چکا ہوں۔ ہم جو احساس کی تمام فطری شقیں اور خاص طور پر ماں باپ کی محبت کو اعلیٰ قدر قیمت سے منسوب کرتے ہیں، وہ بھی جیسا کہ میرا عقیدہ ہے، اُن اہم شرائط میں سے ایک ہے جن کی رو سے ہم اطفالِ کشمی کو مردود ٹھہراتے ہیں، یہی خیال ہمیں بڑھوں، مریضوں اور پاگلوں کی جان لینے سے باز رکھتا ہے۔ یعنی عام طور پر، اُن اشخاص کی جان لینے سے جن کا وجود جماعت کے حق میں ایک بوجھ ہے خواہ وہ اپنی ذات سے اس قربانی کے لیے تیار ہی کیوں نہ ہو جائیں۔ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ ان کی جائیں خود اُن کے لیے بھی وبالِ جان ہیں تو اُس صورت میں یقیناً یہ سوال ایک اور سوال لینے خود کشی کے جواز کے ساتھ شامل ہو کر الجھن پیدا کر دیتا ہے جس پر ہم آئندہ غور کریں گے۔

بے شبہ اس امر پر زور دینا معاشرتی مہارت کے بلند اندازے کے بالِ مطابق ہے کہ بعض مثالوں میں سچی وجدان کو اتہانک پہنچا دیا گیا ہے لیکن اس نوبت پر ایک اصولِ ذہن نشین رکھنا چاہیے جس پر ہمیں بار بار زور دینا پڑے گا۔ یعنی ہمیں فطرتِ انسانی کی حقیقی نفسیاتی تعمیر اور اس میں اپنی پسند کے مطابق رد و بدل کے امکان پر غور کرنا چاہیے۔ اس اصول کے بغیر اس امر کو حق بجانب قرار دینا دشوار ہے کہ نہایت بد شکل بچوں کے اطفال کو ہم کیوں غیر مشروط طور پر ناپسند کریں۔ یعنی اولیائی طور پر اس امر پر قائم رہنا مشکل ہے کہ معاشرے کے حق میں تو مفید یہ ہے کہ جو بچے کسی طرح بھی زندہ رہنے کے قابل نہ ہوں ان کی زندگی کے چراغ کو بجھا دیا جائے بشرطیکہ انسان کو اُس خوفِ ہرز سے دوچار نہ ہونا پڑے جو اطفالِ کشمی کے تصور سے اس کے دل میں پیدا ہو جائے گا۔ جو اخلاقی مصلح موجودہ رسم و رواج میں اصلاح کی تجویز پیش کرنا چاہے وہ اُن احساسات کی اتہانی قدر و قیمت پر بہر حال غور کر لے گا جن کو کس تجویز سے حد نہ پہنچے گا امکان ہے، نیز اُس اتہانی دشواری پر جو اجازت یافتہ اور غیر اجازت یافتہ اسناد کے درمیان

ایک حد فاصل قائم کرنے میں پیش آتی ہے، اور اس بات کا یقین حاصل کرنے کے  
 عدم امکان پر کہ خود کو جہنم کی مداخلت کو ٹھیک اُسی مقام پر روکا جاسکتا ہے جہاں  
 روکن مقصود ہو۔ وہ اس بات کو بھی ذہن نشین رکھے گا کہ جس شخص کی جان مصیبت میں ہو  
 اس کا ہمدردی کی بنا پر خاتمہ کرنے کی صورت آسانی کے ساتھ بگڑ سکتا ہے (افراد، والدین  
 اور عام معاشرے میں) تکلیف، تردد یا محرومی سے بچنے کی محض ایک خود غرضانہ  
 صورت باقی رہ جائے گی، اور اس بات کو کہ اس رواج کی توسیع حیات کے مادی  
 (Materialistic) اور لذتی (hedonistic) تصور کی بہت انسزائی  
 کرنے لگے گی۔ ہم اطفال کشی کو مردود ٹھہراتے ہیں اس لیے کہ اس کے اندر اسے جن احساسات  
 کو تقویت پہنچتی ہے اس میں ذاتی قیمت زیادہ ہے نسبت اس فائدے کے جو اس کے  
 رواج سے حاصل ہوگا۔ اگر فطرت انسانی کی حیثی نفسیاتی ترکیب کو فرض کر لیا جائے تو  
 سب سے بہتر یہی ہوگا کہ اس قسم کے سوالات پیدا ہی نہ ہونے پائیں لیکن اگر ان کا پیدائش  
 ناگزیر ہے تو کوئی اصول ایسا نہیں ہے جس کی رو سے ان کا انصاف ہو سکے بجز ان وجدانات  
 اور افواج میریت کی تقابلی قیمت کے جن کی حوصلہ انسزائی  
 اس قدغن اور معاشری فوائد سے ہوتی ہے جو اس کی رعایت سے حاصل ہوتے ہیں! اگرچہ  
 مجھے مردہ قانون کے صحیح ہونے میں کچھ شک نہیں ہے، تاہم ممکن ہے کہ بعض انتہائی مثالوں  
 میں کبھی وجدان کو بہت آگے بڑھا دیا گیا ہو اور یہ کہ عقلی شیطانوں اور ایسے وجودوں کی  
 مثال میں جو انسانی عقل و فہم سے یکساں ہے بہرہ ہوں ایک استثنائی صورت پیدا ہو سکے۔  
 اس مثال میں ایک حد فاصل قدام کرنا تقریباً ممکن ہے، اور اس کا بھی امکان ہے کہ  
 وہ حیات جس کے تحفظ کی کوشش ہو رہی ہے اخلاقی نقطہ نظر سے اتنی ہی بے قیمت  
 ہو جتنی کہ لذتی نقطہ نظر سے ہے مثلاً ایک اور ممکنہ مثال جس میں ایک قیمتی وجدان کو

---

ملہ معلوم ایسا ہو کہ جس صدی کے مسافر مالک میں مذہب اور ملکات دونوں میں ملکہ اصول ہی تھا  
 اور اس کے متعلق لائب منظر اپنی تصانیف میں انسان کی تعریف کرتے ہوئے جو دشواری محسوس کرتا ہے  
 اس کی طرف جو مسلسل اشارے کئے گئے ہیں ان پر بھی غور کیا جائے۔ بطور آؤسے میں انا تواری رسالہ اخلاقیات  
 (جلد چہارم) بابت سنہ ۱۸۹۳ء ص ۲۹۱ و بعد) میں ملکہ کے متعلق چند اقوال کے عنوان سے ایک



مبالغہ آئینہ حد تک بڑھا دیا گیا ہے شاید مردم کش دیوانوں کے مختصاتیات کے رواج میں ملتی ہے باوجود اس کے کہ اس طریق عمل سے خود مریضوں اور ڈاکٹروں کی جانیں شدید خطرے میں پڑ جاتی ہیں۔

### ۳

اب بعض اُن فضائل و فرائض پر غور کروں گا جن کی افادیت زیادہ نمایاں نہیں ہے۔ ان سب میں یہ عام اصول موثر ہے کہ اعلیٰ تر میسے ذہنی، جمالیاتی اور جذباتی، قوتوں کے استعمال و ترقی کو اعلیٰ اہمیت سے منسوب کیا جائے نہ کہ صرف ہماری فطرت کے حیوانی اور جسمی جزو کی عیاشی کو۔ ہم علم تہذیب و شائستگی، محسن پرستی، اور ہر طرح کی

بقیہ حاشیہ مضمون گزشتہ مضمون میں یہ فرض کرتے ہیں کہ موجودہ زمانے میں اطفال کشی سے جو فحشہ کی جاتی ہے اس کی واحد وجہ یہ ہے کہ انسان کی جان لینے کے خلاف محض ایک توہم پھیلا ہوا ہے لیکن اس بات سے انکار کرنا دشوار ہے کہ تحریک حیات کا احساس تاہی اعتبار سے اس خیال پر اثر انداز ہوا ہے۔ اور یہ ایک مفروضہ ہے کہ وحی میں اس کی تاکید آئی ہے لیکن یہ کہ اس قدر زیادہی اور عالمگیر غلطی تہذیب کا باعث یکیشہ توہم یا خالص دنیاوی تصورات (خواہ وہ متزلزل ہوں یا نہ ہوں) ہیں، ایک دیرین خیال ہے جو غیر عیسائی سودایت کو پسند آئے گا۔ جانتانی کے تعلق بود و صحت کا احساس (اگرچہ وہ اپنی مبالغہ آئینہ صورت میں عقلی توجیہ کے ناقابل ہی کیوں نہ ہو بہر حال یہ ثابت کرنے کے لیے کافی ہے کہ وہ جان زیر بحث محض ایک مفروضہ الہامی حکم کا اثر نہیں ہے جو بودیت سے عیسائیت کو ورثے میں ملا ہے۔ علاوہ انہیں یہ قابل یادداشت ہے کہ مشرقی ممالک میں رواج کی حمایت کر رہے ہیں اس کو بہترین مثبت پرست بھی مردود و ٹھیکرتے رہے تھی کہ فاطمون بھی میں سے مشرقی ممالک سے آستانہ کرتے ہیں اس بات کو پسند نہیں کرتا تھا کہ ارادۃ ایسی اولاد پیدا کی جائے جس میں مانیج قابل ہو۔ وہ صرف ان بچوں کو قتل کرنے کی اجازت دیتا تھا جو ایسے والدین سے پیدا ہوتے تھے جن کی عمر ایک مقررہ حد سے تھیں وہ ہوتی تھی لیکن اسرطو نقلیل آبادی کی غرض سے اطفال کشی کو مردود و ٹھیکرتا تھا اور صرف ان بچوں کے قتل کو رد کرتا تھا جن کی جانی ساخت میں پیدا میں نقص ہوتا تھا۔ صحیح سالم انسانوں کی اجتماعی جماعت کے اجازت کے لیے جس کے مشرقی ممالک میں، ہمیں بہتر مقررہ بت پرستوں سے بھی بہت ترسل پر اثر نہ پڑے گا۔

ذہنی فیلیٹیوں اور اُن سے متعلقہ جذبات کو اُن لذات کے مقابلے میں زیادہ قیمتی قرار دیتے ہیں جو خورد و نوش اور جسمانی سرکات و مسکنات وغیرہ کی محض حیوانی رغبتوں سے پیدا ہوتے ہیں۔ راست اجتماعی نوعیت کی فیلیٹیوں کے مقابلے میں ان چیزوں کی اضافی قیمت کیا ہے ایک ایسا سوال ہے جس کے متعلق آئندہ کچھ نہ کچھ کہنا ہی ہو گا۔ اس امر کا انکار بغیر ضروری ہے کہ جس ذہنی سعی و طلب میں راست اور نمایاں معاشرتی افادہ نہایت قلیل ہو اس کی ترغیب فی الجملہ ترقی لذت کا باعث ہوتی ہے لیکن اُن کے متعلق ہمارے احساسات اس نوعیت کے مشتبہ اندازوں پر مبنی نہیں ہیں۔ اور فیضیاً بہت سی مثالوں میں ایک فرد کو یہ علم لگاتے ہوئے دشواری محسوس ہوگی کہ وہ اس امر میں حق بجانب ہے کہ خود اپنے لیے اور ایک محدود دائرے میں دوسروں کے لیے حصول لذت کی تلاش میں اپنا پورا وقت صرف کر دے، جب کہ وہی وقت ایک بڑی تعداد کی لذت کے اسباب فراہم کرنے یا اس کو عالم سے محفوظ رکھنے میں صرف ہو سکتا ہے، البتہ یہ کہ وہ تمام لذتوں کی قیمت کو مساوی سمجھے، اور یہ خیال کرے کہ بجز لذت کے کسی چیز میں قیمت نہیں ہے اور کردار

سے ہم بظاہر پرور ذہنی کھیلوں کی تفریح کو محض جسمی خطائے مقابلے میں اعلیٰ تر قدر قیمت سے منسوب کر سکتے ہیں، کیونکہ (۱) ورزشی کھیل اپنی مستند صورت میں عقل کی فیلیٹی میں اسی قدر معاون ہیں جس قدر کہ اپنی کثرت و افراط کی صورت میں جس کا بہت جلد انسان شکار ہو جاتا ہے (۲) اس میں مزاحم ثابت ہوتے ہیں۔ (۳) اور (خصوصاً ادنیٰ اخلاقی اور ذہنی قابلیت والے انسانوں میں) زیادہ حیوانی میلانات کے مقابلے میں ایک مفید مصلح کو فراہم کرتے ہیں۔ اور (۴) ایک حد تک اخلاقی اور ذہنی صفات کو ترقی دیتے ہیں۔ اگر ورزشی کھیلوں کے متعلق حد سے زیادہ جاننے سے ساتھ کام نہ لیا جاتا مگر آج کل عام طور پر جو رہائے توکیں اس بارے میں مزید خیالات کا اظہار کرتا ہوں اس میں اس حد تک بالائے تیزی ہونے لگی ہے کہ اس سے قوم کے اعلیٰ مدارج حیات کو جس قدر خطرہ لاحق ہے اسی قدر ہماری تجارت اور معاشی قابلیت کو بھی لاحق ہے۔ مدارس کے جو اساتذہ ورزشی کھیلوں کی ترغیب دلانے میں مبالغے سے کام لیتے ہیں ان کی دلائل میں مغالطے کے اسباب ان مغوی حقائق پر مبنی ہوتے ہیں کہ (۱) کھیلوں کی بدولت جو صفات پیدا کیے جاسکتے ہیں وہ بے شک اعلیٰ مدارج سے پیدا نہیں ہوتے اور (۲) یہ کہ تلامذہ اعلیٰ، مضبوط نفس، اشتراک عمل کی عادت، موقعی عمل وغیرہ کی جو صفات ایک خاص طریقہ سے ترقی حاصل کرتی ہیں وہ زندگی کے دوسرے علوم میں بھی کامد ثابت ہو سکتی ہیں لیکن تجربہ نگاہران میں سے کسی

اسی حد تک حتی بجانب ہے جس حد تک کہ وہ ترقی لذت کا باعث ہو۔  
ہمارے فطرت کے بعض اجزاء کی دوسرے اجزاء پر زیادہ خالص انسانی اجزاء  
کی زیادہ حیوانی اجزاء پر (افضلیت کا یہ عام اصول دو دُمر وں کے فضائل کی اصل  
اساس ہے :-

۱) اُن فضائل کی (اگرچہ موجودہ زمانے کے لوگ اُن کو فضائل سمجھنے کے  
زیادہ عادی نہیں ہیں) جو اعلیٰ تر ذہنی اور جالیاتی قوتوں کے استمال پر مشتمل ہیں۔  
۲) اُن فضائل کی جو ادنیٰ تر اور زیادہ حیوانی ہیجانات کے مناسب تصرف  
و انقیاد پر مشتمل ہیں۔

پہلے زمرے کی نسبت زیادہ تفصیلی گفتگو کی ضرورت نہیں ہے سب سے ایک خاص سلسلے  
کے۔ یہاں یہ سمجھنا ہے محل نہ ہوگا کہ صداقت کی تنظیم کا مبادیہ ہے۔ اس امر کو تسلیم کرتے ہوئے  
کہ کسی بات پر (مثلاً تجارتی لین دین میں) اعتماد کرنا عظیم الشان اجتماعی مفاد کا باعث  
ہے، میں ابھی طرح جانتا ہوں کہ لذتی مفروضات کی رو سے اس کے مستثنیات کی تعداد  
اتنی زیادہ ہو جائے گی کہ کسی کو ایک اچھے تسلیم یافتہ انگریز کو پسند نہ آئے گی میری  
سمجھ میں کوئی وجہ نہیں آتی کہ کسی کو (غیر اہم امور میں) ایک ایسی بات سمجھنے سے کیوں روکا جائے  
جو سامع کو خوش گوار معلوم ہو، خواہ وہ صداقت کے ہی خلاف کیوں نہ ہو، اور اس کو بعض  
مہذب اقوام کے موجودہ اخلاق میں تقریباً جائز قرار دیا جاتا ہے۔ البتہ ان متعدد قباحتوں  
کو گناہگار نہیں ہے (جن کو ہم خاص کر اخلاقی قباحتیں، اور ہمارے اپنے نقصان منظر کے  
مواقع کا ہاتھ سے نکل جانا وغیرہ، کہہ سکتے ہیں) جو معمولی درجہ کوئی کو رو دیا رکھنے سے  
پیدا ہوتی ہیں لیکن ان تمام اعتبارات کے بائکل قطع نظر میں ماننا ہوں کہ ہم غور و تامل  
کے بعد اس قاعدے میں ایک معقول بات تسلیم کرتے ہیں جس کی رو سے اگر ایک عقلی وجود  
کو ایسی قوتیں و ولایت ہوں کہ ان کی بدولت وہ صداقت کا جویا، اس سے باخبر،  
اور اس کا قدر و دان ہو سکتا ہے تو اس کو چاہیے کہ اُن قوتوں کو صداقت کی راہ میں استمال

بقیہ حاشیہ گذشتہ - مفروضہ کی تائید نہیں کرتا جس شخص کو کوٹا کیلئے تھوڑے دوسروں سے امتیاز کا مل،  
کرنے میں بددلی مال ہے، وہ ممکن ہے کہ حقیقی زندگی کا کیل تنہا کیلئے کو بہند کرے۔

کرے نہ کہ حقیقت اشیا کو منقلب کر کے ظاہر کرنے میں۔ میں سمجھتا ہوں کہ قابلِ باطن کا صحیح نتیجہ یہی ہے۔ اور دوسروں کے نہایت پختہ اخلاقی تیقنات میں بھی یہی مضمر ہے۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ یہ بتانا بھی اتنا ہی آسان ہے کہ صداقت شمار ہی کے اصول کو ایک سخت قانون بنا دینا جس میں کسی استثناء کی گنجائش ہی باقی نہ رہے، اعلیٰ درجے کے فہم و دوست انسانوں کے عقیدے اور عمل سے متوافق نہیں ہو سکتا۔ جہاں زبان کا ایک رسمی مفہوم کافی مسلم ہو چکا ہو وہاں بے شبہ صورتی عدم صداقتوں کو حقیقی کذب کے دائرے سے اس اصول کی بنا پر خارج کیا جاسکتا ہے کہ الفاظ کا یہی مفہوم لینا چاہیے جو عام طور پر مسلم ہے۔ بنابرین ہم صاحبِ خانہ گھر پر نہیں ہیں، کے مامِ روان کی نائید کر سکتے ہیں اسی طرح جماعتی اور زائد و پیام کے درجہ اسلام اور شاہی دربار کے مبالغہ آمیز فرشی سلام کی حمایت کی جاسکتی ہے، اگرچہ جب موصولہ الذکر میں اقل درجے کی رسمی پابندی میں ذرا بھی مبالغہ کیا جاتا ہے تو ان کو حق بجانب قرار دینا بہت مشکل ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ اصول اس قریب کا ہی رہنمائی نہیں ہو سکتا جس کو خفیہ کو تواری والے اختیار کرتے ہیں یا لوگ ایک رہزن کو اپنے شکار سے باز رکھنے کے لیے اس کا غلط نام و نشان بتاتے ہیں، یا مریضوں کو بری خبر سنانے سے گریز کیا جاتا ہے یا اہم راز کی باتوں کو چھپانے کے لیے جھوٹ کہا جاتا ہے، یا قدیم مضوابط کی پابندی کی جاتی ہے (مثلاً ایک سیاسی طعنے کا ایک قدیم آئین کا نافذ کردہ اعلان، یا کسی عقیدے کا اعتراف)، حالانکہ کوئی شخص ان کو لفظ بلفظ صحیح نہیں سمجھتا، لیکن جن کے متعلق اب تک وصحت جواز کے حدود کو عام فہم اور مسلمہ رسم و رواج کی رو سے قطعی طور پر متفق نہیں کیا گیا ہے حقیقت میں جس تناسب سے قانونِ امت کوئی کی ان مستثنیات کو عام طور پر تسلیم کیا جائے، اسی تناسب سے اخلاقی اعتراض کا ایک حصہ غائب ہوتا جاتا ہے۔ اگرچہ یہ بعض صورتوں میں مخاطب کو متاثر ہی دیر کے لیے دھوکے میں ڈال دیتے ہیں، لیکن اس سے صداقت شمار ہی راست گوئی کی عادت، اور دوسروں کے اقوال پر عام اعتماد کو قابلِ لحاظ حد نہ نہیں پہنچتا۔

لے میں نے اس اصول کے مخصوص انطباق پر بین الاقوامی رسالہ اخلاقیات (International Journal of Ethics) کے ایک مضمون پر و فیور بحک اور مذہبی مطابقت میں بحث کی ہے، جلد ثالث (اب جنوری ۱۹۵۹ء)۔

اس میں شک نہیں کہ ہماری تنہائی ہونی چاہیے کہ ان امور میں ایک عام قرارداد ہونی چاہیے۔ لیکن سچ پوچھو تو اب تک کوئی قرارداد نہیں ہوئی ہے۔ اور اس قسم کے سمجھوتے کا فقدان صداقت شعاری (عام وجدانیت کے حصار استوار) کی مثال میں بھی وجدانی طور پر ایک ایسے قانون کردار کی راہ میں حائل ہے جو بلا لحاظ نتائج عام طور پر موثر ہو۔ ہمارے نقطہ نظر سے فضیلت کی وجدانی، اساس کو ان استثنیات سے متوافق کرتے ہوئے کوئی وقت نہیں پیش آتی جو عواقب کے لحاظ پر مبنی ہوں۔ راست گوئی ایک خیر ہے اور یہی حال (بلکہ اور زیادہ) صداقت کی باطنی حب صداقت کا ہے جس کا اظہار راست گوئی سے ہوتا ہے۔ سچ کہنا قریباً ہر حالت میں صائب ہے کیونکہ راست گوئی اخلاقی طور پر ہمارے لئے بھی اچھی چیز ہے اور سائنس کے لیے بھی، خواہ وہ دونوں فرقیوں کو ناگوار ہی کیوں نہ گزرے۔ لیکن راست گوئی اور صداقت پرستی کے مابین کئی خیور ہیں۔ اولمبنی وقت انسانیت یا انصاف کے حکمی مطالبات کے آگے صداقت شعاری کو قربان کر دینا پڑتا ہے۔ ہر صورت میں یہ فیصلہ کرنا چاہیے کہ کس چیز کو سب سے زیادہ قیمت حاصل ہے، یعنی آیا راست گوئی اور اس کی عادت کو جس کو میری دروغ گوئی سے نقصان پہنچے گا، یا اس انسان کی جان کو جس کو میرا جھوٹ بچائے گا، جس کی بدولت ایک طرف نا انصافی نہ ہونے پائے گی اور دوسری طرف عملی خیر اور اعلیٰ صداقت کو تقویت حاصل ہوگی۔ لیکن صورتوں میں خود صداقت کی حفاظت و حیثیات کے لیے جھوٹ کہنا پڑتا ہے۔ اگر کوئی شخص ایک راز کو پوشیدہ رکھنے کا وعدہ کر چکا ہے تو اس کا احترام کرتے ہوئے غلط بیانی سے کام لینا پڑتا ہے بعض دفعہ تو ایک بالکل غیر سچ بیان دینا پڑتا ہے تاکہ اعلیٰ تر صداقت کا حق دیا جائے یا فکر و کلام کی حقیقی آزادی حاصل ہو سکے۔

سچہ ہائیفہنگ نے اس کو نہایت خوبی سے ادا کیا ہے (اخلاقیات ص ۱) راست گوئی کے مندرجہ کا مطلب یہ ہے کہ وہ صداقت کی عظمت و عظمت کو تقویت پہنچانے کا فرض ہے یعنی صداقت کو ایک قاعدہ بنانے کا۔ لیکن یہ اکثر ممکن ہے کہ راست گوئی سے غایت میں مزاحمت ہو۔ سر راولی آئین نے بھی یہی کہا ہے ”یہ قاعدہ کہ“ جھوٹ مت کہو“ ایک خارجی قاعدہ ہے اور یہ کم و بیش اس دہلی قانون کے مطابق ہے کہ ”اتحاد کے قابل بن“۔۔۔ صداقت شعاری ایک قانون کی صورت

واضح ہو کہ میں نے ایک وسیع تر اور فاکرا نہ مفہوم میں راست گوئی اور صداقت شعاری کے فرائض کے درمیان ایک معین خط فاصل نہیں قائم کیا ہے۔ اور اس امر پر زور دینا علمی حیثیت سے نہایت ضروری سمجھتا ہوں کہ صداقت شعاری کا معاشرتی فرض اور علمی تحقیقات کا فرض آخر کار ایک ہی اصل کی فروعات ہیں، اگرچہ صداقت شعاری کی مثال میں فرض زیادہ راست اور بلا واسطہ طور پر ہمارے معاشرتی علائق سے متین ہوتا ہے۔ ہم پر لازم ہے کہ آپس میں جھوٹ نہ کہیں (جیسا کہ سینٹ پال نے اعتراف کیا تھا) اس لیے کہ وہی آدمی اعضائے یکدیگر کا زندہ اور ہم جھوٹی بات کسی سے سننا نہیں چاہتے، نیز اگر کوئی جھوٹ خوش گوار ہو تو اس کو بھی پسند نہ کرنا چاہیے۔ دھوکا دہن کی شخصیت کے عدم جہت سرم پر دلالت کرتا ہے، لیکن یہ سارا اکتیاد محض درجے کا امتیاز ہے، کیونکہ خود نظری صداقت کی تلاش میں بھی معاشرے کا خیال ضرور رہتا ہے۔ معمولی حالات میں ہمارے اور دوسروں کے حق میں سب سے مناسب تو یہی ہے کہ ہم مذہبی اور علمی (Scientific) امور، نیز زندگی کے مشترک واقعات، میں تلاش صداقت

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ اختیار کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ہم اکثر ذمہ نشینانوں میں اسی مناسبت سے اعتماد کرتے ہیں جس مناسبت سے کہ ایک انسان سچ بولتا ہے بعض سستی شالوں میں باہمی اعتماد کو اس صورت میں صدمہ پہنچے گا جب کہ سچ بات کہی جائے نہ جب کہ جھوٹ (A Study of Ethics) صفحہ ۲۰)۔ بنابرین سیاسی یا مذہبی تو اجماع کی حقیقی ترجمانی اگر صداقت کے اغراض و مقاصد کے خلاف ہوتی ہے۔ اگر ایک شخص ایک ایسی جماعت میں حد سے زیادہ اعتیاد کے ساتھ شریک ہو جس کا نظام اہل اس کے حقیقی مشا کو ظاہر نہیں کرتا، یا ایک ایسے مسلک سے اتفاق کرے جس کی تفصیلات متروک ہیں تو وہ اشاعت صداقت میں اتنی دلچسپی نہیں لے گا جتنی کہ وہ بصورت دیگر لیتا۔ پس قسم کے اختلاف رائے کا سنجیدہ اظہار اکثر حقیقی ہوتا ہے۔ لیکن شاید ضرورت اشخاص کا میلان یہ ہو کہ صداقت کی اس سلی پر تشن کا سائنز آمیز نازہ کیا جائے۔ یہ مفکرین اہل Teynaton pseudos کی مثال میں زیادہ عموماً کے ساتھ اخلاقی قیاس کا مقدمہ کریں نہیں بلکہ مقدمہ منطقی قابل اعتراض ہوتا ہے۔ اس قسم کی بل سائیز اس صورت میں قابل تصویب ہوں گی (بشرطیکہ ان کے تمام حواظ و نتائج پر غور کر لیا گیا ہو) جب کہ وہ جہت علمی حیثیت سے مفید ہوں۔

جاری رکھیں اور نتائج سے دوسروں کو باخبر رکھیں۔ ایک نہایت علمی فرض اور اس فرض کے درمیان جو اعلیٰ ترین ذہنی توقعات کے قریبی طور پر وابستہ ہو، شدید ربط پر اصرار کرنا اہمیت سے خالی نہیں ہے جس کے دو اسباب ہیں۔ یہ فرض ایک تو اس حقیقت پر زور دیتا ہے کہ معاشرے کی خدمت صرف غلط بیانی سے احتراز کرنے پر منحصر نہیں ہے (اگر حقیقت میں کبھی قانون زیادہ صحیح تعریف کے قابل ہے اور ایجابی قانون کے مقابلے میں بہت کم مستثنیات کا موقع دیتا ہے) اور دوسرے یہ بھی ظاہر کرتا ہے کہ کس طرح مستثنیات کا اعتراف فرض کی روح دہانی، اس کے اعتراف سے کامل طور پر متوافق ہے۔ اس بات کو ایک عام اصول کی حیثیت سے تسلیم کیا جاسکتا ہے کہ صداقت کی تلاش اور اس کا افشا ایک فرض ہے باوجود اس حقیقت کے کہ اس کا انکشاف اکثر وضع عقائد، ادارات، عوائد، اور اعلیٰ معاشری افادے کی روایات کو بظاہر کم زور یا برباد کر دیتا ہے۔ میرا عقیدہ ہے کہ اس جدید ترین زمانے میں بھی اس فرض کو کافی طور پر تسلیم نہیں کیا گیا ہے۔ کم سے کم ان لوگوں نے اس کو کافی طور پر تسلیم نہیں کیا ہے جو ان چیزوں کو اعلیٰ ترین تمیز سے منسوب کرنے کے عادی ہیں جن کو اس لفظ کے زیادہ محدود معنی میں عموماً اخلاقی اعتبارات سے موسوم کیا جاتا ہے۔ کم از کم اس ملک (انگلستان) میں غالباً حکمت یا جمعی دنیات کو فوجواؤں اور ناخاندانہ لوگوں کے کاؤں تک پہنچاتے ہوئے بہت زیادہ ناراضی کا اظہار کیا جا رہا ہے، اور خوف ہے کہ زمانہ ہمیں جس جو تحریک و اخلاقیات ان عقائد سے، جو اب قائم نہیں رہ سکتے، وابستہ تھی وہ ہمیں کم زور نہ پڑ جائے۔ بریں ہم جو لوگ فرض کو سب چیزوں پر فوقیت دیتے ہیں وہ اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ بعض وقت اس سے بھی زیادہ تکلمی فرائض کو اس کا قائم مقام مونا پڑتا ہے۔ کوئی شخص بجز ایک سوداگی کے اس بات کو اپنا فرض نہیں سمجھے گا کہ ہر مسئلے کی صداقت کا ہر وقت اور ہر حالت میں (کرایہ کی بس موٹروں اور ٹرینوں میں، بچوں اور بڈھوں کے سامنے، سادہ لوح اور فاضل افراد کے سامنے، موقع محل پر اور بے موقع اور بے محل) مساوی مصافحہ دلی اور مساوی زور کے ساتھ اعلان کرتا رہے۔ ہم سب تسلیم کرتے ہیں کہ اپنے سامعین کے معلومہ اعتقادات، ہم احساسیوں، تجدیدات اور تعصبات کا ایک حد تک احترام کرنا مناسب ہے، نیز اس اصول کی اجتماعی سہولت کا کہ ہر چیز کا ایک وقت اور ایک

موقع محل ہے، اور دیگر بے شمار رحم و رواج، روایات اور تفاہات کا بھی احترام کرنا چاہیے۔ یہ اصول کہ تمام اخلاقی احکام احکامِ قیمت ہیں اور ہر قیمت تعالیٰ حیثیت رکھتی ہے صداقتِ مطلقہ کے اعلیٰ ترین اقرار کو ان تحدیدات کے ساتھ متوافق کرنے کا ایک بے خطا وسیلہ ہے، جن کو تمام دشمنانِ اور صحیح الاحساس افراد اس کے پُر جوش اعلان کے فریضے کے حق میں ضروری سمجھتے ہیں۔ اگرچہ یہ اصول ہمارے لیے کوئی ایسا بے خطا انداز نظر نہیں کرتا (اور ہر دیگر اخلاقی اصول کا بھی یہی حال ہے) کہ متعارض فرضوں کی مشکل مثالوں میں کیا چیز صائب ہے۔

## ۴

اشتہاؤں کو مناسب طریقے سے دباننا اور ان پر اس طرح قابو پانا کہ وہ ہماری فطرت کے جزو اعلیٰ کی فعلیت کے لیے نہایت موافق ہوں فضیلتِ اعتدال پر مشتمل ہے جس کا وسیع مفہوم یونانی اصطلاح σωφροσύνη سے ادا ہوتا ہے۔ درستی نے اس کا ترجمہ (temperantia) یعنی عفت یا اعتدال کیا ہے لیکن جدید زبانوں میں اس کے لیے کوئی واحد جامع لفظ نہیں ہے۔ یہ واقعہ بعض حیثیتوں سے قابلِ فحش ہے، کیونکہ اس سے اس حقیقت کو فحش کرنے کا رجحان پیدا ہوتا ہے کہ جو خیال تناسلی ہیجان پر قابو رکھنے کی ترغیب دیتا ہے وہ نہ صرف شراب، خواری بلکہ خور و نوش اور (اس پرستندہ کی دیکھ) تمام ادنیٰ اور زیادہ حیوانی لذات میں اعتدال قائم رکھنے کا حامی ہے۔ بخلاف اس کے اس میں یہ غوی ہے کہ وہ اس حقیقت پر زور دیتا ہے کہ اعلیٰ ترین اخلاق تناسلی اشتہا پر جس درجے اور جس نوعیت کا دباؤ ڈالتے ہیں اس میں ہم اس حد اعتدال سے آگے نکل گئے ہیں جو اس طوع کے زمانے میں اوسط درجے کے یونانی اذہان کے حق میں قابلِ قبول تھا۔

لے حقیقت میں فرض متناقض نہیں ہو سکتے۔ بے شبہ یہ صحیح ہے کہ فرض کا وجود اس وقت ہوتا ہے جب کہ روایتی قواعد یا حقیقی اخلاقی اصول متناقض تسلیم کیا جائے۔ اگر ایک مندرجہ فرض کو دوسرا فرض ادا کر دے تو ادا الذاکر ایک فرض کی حیثیت سے باقی نہیں رہتا لیکن اس کا اظہار مطابق فطرت اور سہولت بخش ہوتا ہے۔



جب ہم باہر اعلیٰ کی فضیلت پر غور کرتے ہیں؛ جیسا کہ مسیحی شعور بلکہ عیسائی دنیا کے باہر اعلیٰ تر مذہبی شعور میں اس کو سمجھا گیا ہے، تو اخلاق کی لذتی افادہ تو جہات نہایت بری طرح سے ٹوٹ جاتی ہیں۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ یہی وہ فضیلت ہے جس کے لحاظ سے ترقی یافتہ شعور اسباق تقریباً وہ صورت اختیار کرتا ہے جو بھائیٹ (Intuitionism) کی طرف سے بظاہر تمام اخلاقیاتی مدرکات کو حاصل ہے۔ یعنی بعض افعال کی مانعت، اور ایسی مانعت جو اپنی منکبت کوئی مزید تہ نہیں دیتی اور جو بجائی طور پر عواقب کے احصاء یا مستثنیات کے شمول کو روکتی ہے۔ اس امر پر شد و مد کے ساتھ اصرار کرتے ہوئے کہ سب سے اعلیٰ ترقی یافتہ شعور وحدت زواج سے باہر تمام تناسلی عیش پرستی کو ناپسند کرتا ہے، مجھے یوں استدلال کرنا پڑے گا کہ اس اتناغ میں اس امر کی گنجائش ہے کہ اس کو غایت کی آخری قیمت کے متعلق ایک حکم کی حیثیت سے پیش کیا جائے۔ جس چیز کو بالذات قیمتی کہا جاتا ہے وہ احساس کی ایک حالت ہے، یعنی ایک ایسی حالت احساس جس کی نسبت ہماری شکل کی خالص ترین اخلاقی بصیرت اور اعلیٰ ترین روحانی تجربے نے یہ فیصلہ کر دیا ہے کہ وہ اضافی طور پر متعلق وحدت زواجی اتحاد کے باہر تناسلی حیاشی سے غیر متوافق ہے۔ اگر اخلاقی شعور یہاں نتائج کے کل تحفے یا تقابل اقدار کی مانعت کرتا نظر آتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ خود اس مثال کی نوعیت ہی کچھ ایسی ہے کہ اس کی رو سے غلامیہ نامکن ہے کہ معاشرہ ہی بہود کے مقاصد کبھی اس قانون کی خلاف ورزی کی ہدایت کریں۔ میں یہاں کلیتہً اُن غیر عیاری حالات و اوقات پر بحث کرنے کی کوشش سے باز رہوں گا جن سے یہ قیاس پیدا ہو سکتا ہے کہ ایک نظام و جاہر یا ایسے ہی کسی اور شخص کے حکم کی بنا پر کوئی ناپاک عمل اپنے ملک یا نفع انسان کے حق میں عظیم الشان مفاد کا باعث ہو گا۔ اس امر کے قطعی انکار کے بغیر کہ ایسے مستثنیات کا قیاس ممکن ہے میں صرف اس بات کی طرف اشارہ کروں گا کہ کسی غیر معمولی صورت میں بھی اس قانون کی سختی کو کم کرنے سے قطعی انکار اس اصول سے بالکل غیر متوافق ہو گا کہ افعال کی اخلاقیات اُن کے نتائج پر منحصر ہے، کیونکہ کہا جا سکتا ہے کہ اس نوعیت کا انکار (جب ہم اس بات پر غور کرتے ہیں کہ وہ دوسروں سے اس اصول کا احترام کرنا چاہتا ہے) اس قدر عظیم الشان خیر بد شکل ہے کہ وہ ہر اس قربانی کے

لائی ہے جو واقعات و حالات کی ایک خاص ترکیب میں عالم برتر متبہوتا ہے۔ جو عورت یا مرد اس قسم کی بطالت کی وجہ سے خاندان یا ملک کٹمی مصیبت کا باعث ہو وہ نسل انسانی کے حقیقی مفادات کے خلاف ایک استبدادی حکم اخلاقی نہیں شہر کر کے گا، بلکہ قیمت کے ایک غیر لذتی میار کی مدد سے نسل کے موصف قیسی انعدادات کی ترجمانی کا باعث ہوگا۔

میں بتا چکا ہوں کہ آئین پارسی وہ اخلاقی حکم ہے جو اس قسم کی مستثنیات کی نہایت صحیح تعریف کو قبول کرتا اور ان کے ادنی ارکان کو بھی پیدا کرتا ہے جو عالم عیسائیت کے موجودہ دور میں ان افراد کو پسند ہوں گی جن کی اخلاقی فطرت نہایت ترقی یافتہ ہو۔ لیکن ایک چیز یہاں دکھانے کے قابل یہ ہے کہ اس قانون کا ایک پہلو ایسا بھی ہے جو ایک بڑی حد تک صحیح اور کلی طور پر مسلمہ تعریف کے قابل نہیں ہے اور جس میں ایسے مسائل پیدا ہوتے ہیں جو معاشری حواقب و نتائج کے بغیر آزادانہ تصنیف کے قابل نہیں ہیں۔ مذکورہ بالا حدود کے اندر اس امر پر عظام اتفاق پایا جاتا ہے کہ تناسلی مباشرت کو ضرور وحدت زوجی عقد پر منحصر ہونا چاہیے لیکن ایک جائز وحدت زوجی عقد کی صحیح شرائط کی نسبت عالم اتفاق رائے یقیناً نہایت نامکمل ہے، خاص کر دو امور یعنی ممنوعہ مزاج اور طلاق کے مسالیں ممنوعہ مزاج کی نسبت کچھ زیادہ کہنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ جو لوگ یہ نہیں سمجھتے کہ مسالیں متنافی کلیسیا یا روحی ہنشاہوں اور ان کے کلیسیائی مشیروں کے فیصلہ سے ہمیشہ کے لیے یا بند ہو چکا ہے، عام طور پر تسلیم کرتے ہیں کہ ان حدود کا تعین معاشری سہولت کے عام منہم کے اعتبار سے ہونا چاہیے۔ صرف ایک ہی طریقہ جس کی بدولت غیر لذتی معیار کا انطباق اس سوال کے متعلق ہمارے انداز میں غالباً ترسیم کا باعث ہوگا وہ اس مطالبے کو تقویت پہنچانے پر مشتمل ہے کہ عقد کے اعلیٰ تر اخلاقی پہلو اور خاص مدی سہولت کے مسئلے کو کافی وزن دیا جائے۔ یہیں نہ صرف یہ سوال کرنا چاہیے کہ آیا متوفی بیوی کی بہن سے عقد کرنے کے رواج کا اسناد اور رنڈوں اور ان کے خاندانوں کی سہولت و شادمانی کا بہترین وسیلہ ہے، بلکہ یہ کہ آیا یہ اصول کہ ازدواجی رشتے کو عرفی رشتے کے مساوی قرار دیا جائے عقد مناکحت کے عام نصب العین کو بلند کرتا ہے یا نہیں میں یہ نہیں استدلال کرتا کہ یہ خیال غالباً اعلیٰ حیثیت سے اس فیصلے کی ترسیم کا باعث ہوگا جس پر ہم دوسری دلائل کی بدولت پہنچتے۔

لیکن طلاق کے مسئلے میں اس مسئلے کا یہ پہلو عظیم الشان اہمیت اختیار کر لیتا ہے۔  
 جو لوگ رشتہ ازدواج کو عزت کی نظر سے دیکھتے ہیں، بلکہ علمی اعتراض  
 کے تحت ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ جو لوگ عقد کی نسبت سچی نقطہ نظر اختیار کرتے ہیں،  
 وہ متفقہ طور پر منہصر ہیں کہ اس کے نصب العین کا ایک جزو یہ بھی ہے کہ اس نوعیت  
 کے رشتوں کو مستقل حیثیت حاصل رہے۔ شادی کا نصب العین ایک قسم کے  
 روحانی رشتے پر مشتمل ہے جو اس کے ارادی انفسان کا قطعی مخالف ہے، جس میں اولاد  
 کے سوا وہاں کو پیش نظر نہیں رکھا جاتا، جو بے شبہ زیادہ سے زیادہ قابل حصول ثبات  
 سے حاصل ہوتا ہے۔ یہ سوال کہ آیا خاص حالات کے تحت، جب کہ یہ غایت پوری نہ ہوتی ہو،  
 انفسان نکاح دوبارہ رشتہ ازدواج میں منسلک ہونے کی آزادی کے ساتھ دوسروں میں  
 سے کم تر درجے کا شرع یا انہیں اسی قسم کے تقابلِ خیور، اور اس مثال میں نہایت  
 غیر متجانس خیور پر دلالت کرتا ہے، جس کو ہم نے ہر اخلاقی حکم میں ضروری سمجھا ہے۔  
 یہاں بھی حسبِ عادت تقابلِ کلیتہً اعلیٰ اور ادنیٰ تیر کے توازن پر مشتمل نہیں ہے، بلکہ  
 دونوں جانب اخلاقی فوائد بھی ہیں اور اخلاقی قباحتیں بھی۔ ایک طرف تو تصور ثبات پر  
 زور دینے کا ایک اخلاقی فائدہ یہ ہے کہ افراد کو مجبور کیا جائے کہ عقد اس سچے نیست  
 کے ساتھ کیا جائے کہ اس کو ایک مستقل اور روحانی رشتہ بنانے کے لیے پوری قوت صرف  
 کی جائے گی، اور اس کو محض ایک ایسی رفاقت نہیں سمجھا جائے گا جو رض پر مبنی ہے  
 اور اپنی مرضی سے منقطع ہو سکتی ہے۔ دوسری طرف جہاں ہنجواری نامکن ہوگئی ہو وہاں  
 عقد ثانی کے اسناد پر بین اخلاقی اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔ یہ کوئی ایسا سوال تو نہیں ملے  
 ہوتا جو زمان و مکان کے حالات و واقعات کا لحاظ کیے بغیر کسی کلی حل کو قبول کر لے۔ اور  
 یاد رہے کہ یہ اخلاقی مسئلہ بالکل سیاسی مسئلے کا سا نہیں ہے۔ یہ اور سوال ہے کہ جو لوگ زندگی  
 کے اعلیٰ ترین نصب العین کو پیش نظر رکھتے ہیں آیا ان کو خاص خاص حالات میں دوبارہ  
 شادی کرنا چاہیے یا نہیں، اور یہ اور کہ اگر لوگ ایسا کرنا چاہیں تو مملکت کا فرض ہے کہ  
 ان کو اس سے باز رکھے۔ بنا برآں یہ سوال ہی ایسا ہے کہ مملکت اس کا جواب صاف طور  
 کچھ اور ہی دے گی اور کلیسا جو اعلیٰ ترین زندگی کے حصول کا ایک ارادی حاشرہ ہے  
 اس سے کسی قدر مختلف۔ اس کے برخلاف اگر کلیسا اور مملکت کے اخلاق میں ذرا ایسی

اختلاف پیدا ہوتا ہے تو وہ اخلاقی اضطراب دیتی ہے۔ ایک خطرناک سرشمع بن جاتا ہے۔ ان امور میں، کم سے کم برائٹنٹ مائناک اور وہاں کے باشندوں کی اکثریت کے حق میں، کلیسا کے مقابلے میں مملکت کو زیادہ طاقتور اخلاقی معلم کی حیثیت حاصل ہے۔ میں اتنا سمجھنے کے بعد اس موضوع کو ترک کر دوں گا کہ اس مسئلے میں جوں لڑتی اور غیر لڑتی اناویت کی طرف سے پیش کیے جائیں ان میں شدید اختلاف کا امکان ہے۔ ایک منطقی لڑتی، اخلاقیاتی لڑتی کے مقابلے میں اس سختی پر بہت زیادہ زور دے گا جو فزقی مجرم کے ساتھ عقد ثانی کے امتناع میں مضمر ہے لیکن وہ شادی کے عملی اور روحانی نصاب العین کی معاشری اہمیت کو ذہن نشین کرانے پر، گو اس سے افراد کو خواہ کتنی ہی حقیقی دشواری کیوں نہ برداشت کرنی پڑے، بہت کم زور دے گا۔

پیدائش اطفال کی جنسی جبلت کے ربط و تعلق کے بارے میں یورپ کے اخلاق میں واقعی جو تیزرونا ہو رہا ہے اس کی وجہ سے ایک اور سوال پیدا ہو گیا ہے جو عفت کی تعریف سے تعلق ہے۔ یہ موضوع اس قابل ہے کہ اس پر بھی ایک سرسری نظر ڈالی جائے کیونکہ یہاں اخلاقیات کا ایک عظیم الشان مسئلہ درپیش ہے جو مل طلب ہے، جس میں اخلاقیاتی نظریے کے اختلافات کو نہایت اہم عملی سوالات کے ساتھ گہرا تعلق ہے۔ اور بالکل خالص نظری نقطہ نظر سے بھی مناسب یہی ہے کہ ہم اپنے اخلاقیاتی نظریات کو حقیقی عملی مسائل سے وابستہ کر دیں۔ سچی ممالک میں زمانہ حال تک یہ رجحان پایا جاتا تھا کہ اعداد و پیش پر بالکل خالص علمی پابندی کی بھی مذمت کی جائے۔ اور اس بات کو شادی شدہ اشخاص کے اخلاقی فرض میں شمار کیا جائے کہ جہانی قوت کے اعتبار سے بچوں کی بڑی سے بڑی تعداد جو ممکن ہو پیدا کی جائے۔ اب وہ زمانہ نہیں رہا ہے کہ اس نصیحت کی اس بنا پر تائید کی جائے کہ آبادی کی انتہائی افزائش تمام حالات میں خود بھی ایک پسندیدہ غایت ہے، اگرچہ ممکن ہے کہ ہم اس مسئلے کا جو مل دریافت کر رہے ہیں وہ اس درجہ اہمیت کے متعلق ہماری رائے سے سخت متاثر ہو جو اس مسئلے کو حاصل ہے۔

لے میں اس بات کو صاف ملکہ عقلی تعویب کے خلاف سمجھتا ہوں کہ کلیسا زان کی صورت میں فزقی مسموم کے حق کو ممنوع قرار دے (خواہ فزقی مجرم کے متعلق کچھ ہی خیال ہو) ایشیائی مذاہب نے اس فرق کو ہمیشہ ملحوظ رکھا ہے۔

بجز ایک قوطی کے ہر شخص اقرار کرے گا کہ ملک کی آبادی کو برقرار رکھنا چاہیے بلکہ (جہاں تک سطح بود و باش کو بہت کیے بغیر ایسا ممکن ہو) اس میں اضافہ کرنا چاہیے۔ اور بنا براں شادی شدہ اشخاص کا یہ ایک اخلاقی فرض ہے کہ ماں یا باپ کی ذمہ داریوں کو اپنے سر لینے کے لیے تیار ہوں۔ شادی کے نصب العین کا یہ ایک جزو ہے۔ اس سے نہیں لازم آتا کہ یہ ایک پسندیدہ امر ہے کہ انتہائی سرعت کے ساتھ آبادی بڑھتی چلی جائے۔ اگر ایسا ہوتا تو عزت (Celebacy)، کو خلاف اخلاق قرار دیا جاتا۔ لیکن آبادی کے مسئلے کے قطع نظر بہت سے اعتبارات ایسے ہیں جن پر اس مفروضے کے خلاف بجا طور پر زور دیا جاسکتا ہے کہ وسیع خاندان ہمیشہ ایک اچھی چیز تسلیم کیے گئے ہیں اور یہ خیالات کلیتہً لذنی یا مادی نوعیت کے نہیں ہوتے۔ بیوی کی صحت، خالص گھریلو مصروفیتوں کے علاوہ اور قسم کی مداخلت، خاندان کی توسیع کے ساتھ ساتھ علمی فوائد سے ہر رکن کی محرومی کا بھی خیال رکھنا پڑتا ہے۔ واقعی اگر مناسب سمجھا جائے کہ عقلی اعتبارات سے بعض وقت توسیع خاندان میں رکاوٹ پیدا کرنی چاہیے تو اس کی اخلاقی حیثیت کا مدار اس طریقے پر ہوگا جو اس غرض سے اختیار کیا جائے گا۔ جن طریقوں سے فطرت میں مداخلت ہوتی ہے ان پر ہمیشہ ان اعتراضات کا دروازہ کھلا ہوا ہے جو اس طریقے کے متعلق نہیں پیدا ہو سکتے جو بعض ادوار میں ہوائے ضبط نفس کے کسی اور چیز پر دلالت نہیں کر سکتا۔ اس مسئلے کی نوعیت ہی کچھ ایسی ہے کہ یہاں اس پر تفصیلی بحث ممکن نہیں، اگرچہ یہ ایک ایسا مسئلہ ہے کہ آزادی اور کھرے پن کے ساتھ اس کی فوری تحقیق کی ضرورت ہے۔ یہاں جیسا کہ اس باب میں شروع سے آخر تک بیان ہوا ہے، میرا مقصد زیادہ تر یہ نہیں ہے کہ کاؤتسکیٹ کے تفصیلی مسائل پر بحث کر کے تنصیہ کیا جائے بلکہ اس کے حل میں جو طریقہ استعمال کرنا چاہیے اس کو ظاہر کیا جائے۔ ہم نے، اور مثالوں کی طرح، اس میں جو طریقہ اختیار کیا ہے اگر اس کے ساتھ انصافی سے کام لینا نہیں ہے تو اس قول کے مختصر اور آسان سے طریقے پر تکیہ نہ کرنا چاہیے کہ جس وجہ افنی طور پر معلوم ہوتا ہے کہ یہ سارے طریقے غلط ہیں۔ ایک طرف تو ہمیں ان تمام اخلاقی، ذہنی، اور لذنی قباحتوں کا مناسب طور پر تخمینہ کرنا ہے جو خاندانوں کی کثرت کی بدولت اول تو قریبی تعلق رکھنے والے افراد میں اور پھر جماعت میں پیدا ہو جاتی ہیں، اور

دوسری طرف ان فوائد کا جو ضبط تولید کے فقدان سے حاصل ہو سکتے ہیں، اور پھر ان کا مقابلہ اس غیر مشر سے کرنا ہے جو بدائش پر قبو و عاید کرنے سے روکنا ہوتا ہے، یعنی اس قیمت یا عدم قیمت سے جس کو ہم خود اس فعل سے منسوب کرتے ہیں، نیز صحت و میرت پر اس کے متعاقب اثرات سے، اور زندگی کے اس مکمل نصب العین سے جو اس فعل سے ظاہر ہوتا اور تقویت حاصل کرتا ہے۔ ہم پر لازم ہے کہ جس جانب خیر کا پہلو ہماری نظر آئے اسی کے حق میں فیصلہ کریں۔

یونانی ضبط نفس (σωφροσύνη) کی دوسری شاخ وہ ہے جس کے لیے جدید محاورے میں اکثر اعتدال (Temperance) کا لفظ مختص ہے۔ اور اب یہ رجحان پایا جاتا ہے کہ اس لفظ کے مفہوم کو اور تنگ کر کے محض شراب خواری میں اعتدالی پسندی کے فرض تک محدود کر دیا جائے، اس کی بدولت عصری اخلاق سے یہ تصور تقریباً ناپ ہو گیا ہے کہ عہد متوسط کی اخلاقیات میں جس چیز کو شکم پروری (Gulosity) سے تعبیر کیا جاتا تھا اس میں کوئی شرمناک بات نہیں ہے، یعنی حد سے زیادہ کھالینا یا دسترخوان کی لذت کا حد سے زیادہ چہرہ رکھنا خواہ اس میں رتم (یا جو اسی کے مساوی ہے) انسانی محنت کا کتنا ہی اسراف کیوں نہ ہو۔ جب ہم محدود معنی میں شراب خواری کے اعتدال پر غور کرتے ہیں تو بے شبہ کوئی فرض ایسا نہیں ہے جس کی ہدایت خالص لذتی اسباب کی بنا پر زیادہ آسان اور دلنشین پرائے میں کی جاسکے، جب تک کہ اس کے متعلق یہ خیال ہو کہ وہ الکحول یا اسی قسم کے محرکات خون کے استعمال میں محض عادی افراط سے ماٹھ ہے۔ اور اگر کبھی کبھی افراط سے کام لیا جاتا ہے تو یقیناً اس کی بھی اس قوی اسکان کی بنا پر مذمت کی جاسکتی ہے کہ اس کا بار بار اعادہ ہوتا رہے گا۔ تاہم کبھی کبھی شراب پی لینے کی بد اخلاقی کا سوال ایسا ہے کہ اس پر جیسا کہ میں سمجھتا ہوں، لذتی اور نصب العینی افادیت کے نوعی امتیازی اختلاف ہو گا۔ اگر زمینے میں ایک رتبہ شراب پی لی جائے تو اس کے مضر اثرات غفلت و صحت کے اعتبار سے غالباً (اکثر لوگوں کے حق میں) اتنے شدید نہیں ہوں گے جتنے کہ ہر شب میں کھانے کے بعد پورٹ شراب کے ایک چھوڑ دو دو پیائے استعمال کرنے کے ہوں گے بعض لوگوں کی رائے میں اول الذکر مقدار غالباً نظر انداز کرنے کے قابل ہے لیکن روزانہ دو دو پیائے پینے سے

یہ خطرہ حتمی ہو جاتا ہے کہ شراب غوارِ نقرص یا سودہٴ ضعی کا شکار ہو جائے گا۔ لذتی مہول کی بنا پر کبھی کبھی شراب پی لینے کی صرف اس لیے ذمت کی جائے گی کہ شاید اس کی بدولت، خود شرابی اور دوسروں کو، افراط سے پینے کی عادت ہو جائے گی، اور یہ مصیبت نہیں ہے۔ اور اکثر حالات میں اس بات کا بہت کم خطرہ ہوتا ہے کہ اس قسم کا فعل عادی افراط کا باعث ہو گا۔ لیکن اس کے باوجود ایک صحت مند شعور اخلاق اس کی ذمت اس حیثیت سے کرتا ہے کہ ارادی شراب غوار ہی کا نہایت اتفاقی فعل بھی ذاتی طور پر ذلت بخش ہے نصب العینی اخلاقیات کی رو سے اس اظہارِ البسندی کو حق و باطل قرار دیا جائے گا لیکن اس کے لیے اس بات کی ضرورت نہیں کہ وسیع پیمانے پر یہ ثابت کرنے کی کوشش کی جائے کہ مستقبل بعید میں اس سے فیض معاشری نتائج برآمد ہوں گے ہم اس فعل کو ذاتی طور پر کردہ سمجھتے ہیں اور بس ساری بحث کا اسی پر خاتمہ ہے۔

دفع ہو گا کہ بعض ذمہ داروں میں، جو نفاغت (Purity) اور اعتدال کے فرض کے تحت داخل ہیں، ہمیں خرافیہ تو قیر نفس (Self regarding) کی جتنی مثالیں ملتی ہیں۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ خواہ کسی قسم کی غلط کاری کیوں نہ ہو اس سے مضر معاشری اثرات پیدا ہو سکتے ہیں لیکن بعض مثالوں میں مضر معاشری اثر صرف اس امر پر مشتمل ہو سکتا ہے کہ دوسروں میں تو قیر نفس کے فرض کا حوصلہ رعبا یا جائے۔ اس قسم کی بہت انسانائی باعث اعتراض نہ ہوگی جب تک کہ یہ فعل انفرادی مثال میں غیر صائب نہ ہو۔ تہذیب نفس (Self culture) کا فرض (یعنی ایک شخص کا اپنی

طرح میں یہ نہیں کہتا کہ کوئی خطرہ ہی نہیں ہے پہلی مرتبہ شراب پینے سے خود دہائی کو جو صدر پہنچتا ہے مگر بے کو اس سے دوسری تعلق مترتب ہوں لیکن جتنا ایسا ہی ہے کیونکہ شراب جو حقیقت میں یہ نہیں مانتا کہ شراب صرف اسی حد تک اور تہ ہے جس حد تک اس سے تقلیل لذت ہو۔

اسلام دراصل خودی سے میری مراد شعور و ضبط نفس کو راہِ تہجد و تہجد و تہجد جس کا مقصد مجھ اس کے اور کچھ نہ کہ ایک لمحے کی لذت حاصل کی جائے یا حیران کی نشانی ہو۔ اگر لکھو کہ اس کی بہت لمبی اغراض کے لیے غفلت و بے حسی پیدا کرنے کی مناسب تہذیب ہوتی تو اس کا استعمال اسی قدر جائز ہوتا جتنا کہ کلوروفورم کا استعمال عادت میں یہ واضح ہے کہ اس سے جو فوری شرب پیدا ہوتا ہے اس پر اچھے اثرات کبھی غالب نہیں آ سکتے۔

جالیاتی اور ذہنی قابلیتوں کو اس حد تک ترقی دینا جس حد تک کہ وہ معاشرہ میں ذمہ ادا کرنے کی تکمیل کے حق میں متوافق ہو (ایک اور ذاتی توقیر کا فرض ہے۔ لذتی افادیت کے طریقے کی رو سے اُس شخص پر جو ایک غیر آباد جزیرے میں زندگی بسر کرتا ہو کوئی فرض عائد نہ ہوگا، بجز اس کے کہ جہاں تک ممکن ہو زیادہ سے زیادہ لذت حاصل کی جائے، اور شاید آئینہء موع پر کام کی قابلیت کو بھی برقرار رکھا جائے تاکہ اگر معاشرے میں واپس آنے کا اتفاق ہو تو وہ اپنا فرض ادا کرنے کے قابل ہو۔ چونکہ اس مثال میں موخر الذکر اتفاق ایک مشکل اور حل طلب مسئلہ ہے، اس لیے اس بات پر زور دیا جاسکتا ہے کہ ایک الگ ریٹڈ رسالہ کُلک افسادیتی مذہب کے احکام پر اس طبعی طور پر کاربند ہو سکتا ہے کہ التذاذ نفس کو افراط کے انتہائی نقطے تک پہنچا دے، خواہ اس قسم کی نفس پروری کا اثر اس کو آئندہ خدمت کے ناقابل ہی کیوں نہ بنا دے یا اس کو موت سے قریب تر ہی کیوں نہ کر دے۔ ہر ایسے متعل خراج افادی کی غایت ایک مختصر لیکن پر نشاط زندگی ہوگی، جس کا یہ خیال ہو کہ اعلیٰ تر سعی و طلب کی طویل حیات تنہائی کی صیبت کو اس قدر موثر پیلے میں روز نہیں کر سکے گی جس قدر کہ دنیاوی لذت کی مختصر شدت۔ ہمارے نظریے کی رو سے، اُس شخص کا بھی، جو اتفاقی طور پر معاشرے سے منقطع ہو گیا ہو لیکن پھر اس میں شامل ہونے کا متوقع نہ ہو، یہ فرض ہوگا کہ اپنی اعلیٰ فطرت کے جزو کو ترقی دے اور اس مقصد کے پیش نظر اُن ادنیٰ لذات کے حصول میں جو اس کو حاصل ہو سکیں اہمیت دال پیدا کرے۔

## ۵

جو فضائل ادنیٰ ہیجانات کو اعلیٰ ہیجانات کے تابع رکھنے کے اصول پر مبنی ہیں شاید ان میں تواضع کی فضیلت کو بھی شامل کیا جاسکتا ہے۔ فیضیت اعتدال کی مختلف صورتوں سے جدا ہے کہ چونکہ جس ہیجان کو دبا دیا گیا ہے وہ خالص حیوانی نوعیت کا نہیں ہے۔ تکبر یا پندار نفس ایک احساس ہے جو، خواہ وہ ایک جبلی اور تقریباً حیوانی ہیجان کی اساس پر ہی مبنی کیوں نہ ہو، ایک انسانی جذبے کی حیثیت سے اُن خواہشوں سے



پیدا ہوتا ہے جو ایک فطرت عقلی کے لیے مخصوص ہیں۔ میں آگے قدم اٹھانے سے پہلے اتنا کہہ سکتا ہوں کہ کوئی جذبہ ایسا نہیں ہے جس کو ایک طرف تو خود میں لذت میں اور دوسری طرف کسی اور ہیجان (جیسے حُبِ اقتدار) میں تحویل نہ کیا جاسکے۔ حُبِ اقتدار بے شبہ تو فیہ نفس (Self estimation) ورا تو مانے ذات (Self-assertion) کے میلان سے قریبی طور پر وابستہ ہے لیکن وہ بالکل ایک ہی چیز نہیں ہے۔ حُبِ اقتدار خود ہی نے کوشش خواہش کی ایک نہایت واضح مثال ہے، اگرچہ لذت میں اس کوشش کی دلچسپی کی وجہ سے کہ اس کو اُن لذات کی محبت میں تحویل کر دیا جائے جو اقتدار کے ساتھ آتی ہیں نفس واقعہ کو اکثر فراموش کر جاتے ہیں۔ لیکن حُبِ اقتدار دیگر باہم ایک نہیں ہیں، بلکہ آخر الذکر کو نمود و نمائش سے قریبی مشابہت ہے۔ لذت خود پسندی کی توجیہ محض اس مفروضے کی بنا پر ممکن ہے کہ پہلے ہی سے ایک حُبِ خود پسندی موجود ہے جس کو خواہش لذت میں تحویل نہیں کیا جاسکتا۔

معلوم ایسا ہوتا ہے کہ فضیلت و افضلیت کے نزدیک تحقیق و درکار ہے کیونکہ اس کو اکثر ہمارے اعلیٰ ترین اخلاقی احکام کی غیر افادہ بلکہ غیر مقصد ہی نوعیت کی ایک بڑی بیماری مثال کی حیثیت سے پیش کیا جاتا ہے۔ لذتی افادیت کے نقطہ نظر سے تواضع کی پسندیدگی کو بجز اس اساس کے مشکل ہی سے حق بجانب قرار دیا جائے گا کہ اکثر انسان حد سے زیادہ بڑائی کرنے پر راغب ہوتے ہیں (جس میں صاف طور پر معاشرتی مشکلات پنہاں ہیں) لہذا یہ احسن ہے کہ اس احساس کی ضد کو مد نظر رکھا جائے تاکہ غلط خواہ اعتدال پیدا ہو سکے۔ لیکن ہم کو اس امر کے اعتراف میں کہ ایک شخص کے اپنے اقتدار، کمالات یا تحصیلات کا جسم لائق، ذہنی، یا کسی اور عالم میں غیر صحیح اندازہ کسی قدر فضیلت کا بھی باعث ہو سکتا ہے، فقط لذتی نقطہ نظر ہی سے دشوار نہیں محسوس ہو گا۔ ایک تصویری ایک لذتی سے بھی زیادہ مجبور ہے کہ صداقت کو پیش نظر رکھے۔ اور اس امر میں شبہ ہے کہ اگر تواضع کا غیر متوازن غلو، اپنی ذات کی بے قدری کی حیثیت سے اس غایت کے حصول کا بہترین وسیلہ ہے یا نہیں۔ اس بات پر زور دیا جائے گا کہ غالباً ایسے موقعوں پر جب کہ اس اعتراف کی بہت قدر افزائی کی جائے۔ یہ ایک ایسے تخمینے کی طرف رہنمائی کرتا ہے جس پر حقیقت میں یقین نہیں پیدا ہوتا۔ تاہم سنجیدگی سے یہ دعویٰ کرنا مشکل ہے کہ تواضع کے صحیح نصب العین

میں کوئی مستقل قیمت نہیں ہے سوائے اس عام فہم نصیحت کے کہ ایک شخص اس خوف سے کہ کہیں اپنی تعلیمی میں حد سے بچاؤ نہ ہو جائے اپنے آپ کو قدرۃ جو کچھ سمجھ سکتا ہے اس سے بھی کمتر درجے کا انسان سمجھے۔ اس بار سے میں تسلیم کر لیا جائے گا کہ عیسائی و بران کے متعلق متواتر مبالغوں سے کام لیا گیا ہے اور بغیر دفعہ سخت گمراہیوں میں بھی مبتلا ہونا پڑا ہے۔ اور اس کے باوجود ہیں اس امر کو محسوس کرنے کے لیے اوسط کے بلند نفس انسان کی انقلاب انگیز تصویر کو پیش رکھنا چاہیے کہ (μεγαλόψυχος) موجودہ زمانہ میں ادنیٰ ترین درجے کا مسیحی معلم اخلاق بھی اس امر سے متنفذ نہ ہو گا کہ ایک شخص اپنی ذاتی قابلیتوں پر ناز کرے۔ جو کم از کم دوسری صدی سنہ مسیح تک کم و بیش غیر مسیحی تخیل رہا ہے۔ اس مشکل کا حل یہ نظر آتا ہے کہ ہم ایک شخص کی ذاتی قوتوں اور قابلیتوں کے صداقت آمیز تخمینے کو اس حیثیت سے تسلیم کر لیں کہ وہ اخلاقی اور ذہنی ترقی اور معاشری افادے کے حق میں نہایت مفید ہے۔ لیکن وہ وہ جس کے کسی ذاتی استعدادوں یا قابلیتوں کے اطمینان بخش تذکرے کو جو علاوہ جاری رہے ناپسند کریں۔ احسناقی نصب العین کا ایک صبیح اور قابل قدر تخیل اس نصب العین اور حتیٰ کہ ایک نیک انسان کے خود اپنے نقطہ نظر سے اس کے عمل کے درمیان اس قدر عظیم الشان طے حال کر دیتا ہے کہ اس خیال سے اس کو زبردست طمانیت نفس نہیں حاصل ہو سکتی کہ وہ اپنے اکثر مشوروں سے بہتر ہے۔ اکثر انسانوں میں اس امر کو تسلیم کرنے سے کم از کم اس احساس کو تقویت پہنچے گی کہ ان میں اور ان کے اجاب میں جو اختلاف پیدا ہو گیا ہے اس کی وجہ زیادہ تر زمانہ حال یا ماضی میں دوسروں کے اثر کا نتیجہ ہے نہ کہ ایسی کوششوں کا جو بالکل انہیں سے شروع ہوتی ہیں۔ دنیاوی زبان میں ایک نیک انسان اپنی نیکی کو خدا کے فضل سے منسوب کرے گا اور تسلیم کرے گا کہ اس کی اچھی صفات کا باعث اول تو والدین ہیں، پھر اثر، مثال، معاشرتی روایات، تعلیم، صحبت، اور مذہب اور سب سے آخر میں خدا، بشرطیکہ وہ مذہبی ہو۔ وہ نیکی بحیثیت نیکی کی بہت زیادہ قدر کرے گا تا کہ اس کے حصول کو بجائے دوسروں کے خود اپنی طمانیت نفس کی اساس بنائے۔ اس سے ہیں وہ دوسری اساس ہاتھ آتی ہے جس پر تو واضح کی علیٰ احسناقیاتی

---

۱۔ یہ اعتراف ہو سکتا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے فضائل کو (ایک حیثیت سے) خدا یا کائنات سے

قیمت قائم ہو سکتی ہے۔ ایک نیک انسان دوسروں کا اس قدر خیال رکھتا ہے کہ اُس کو اس تصور سے لذت نہیں حاصل ہوتی کہ دوسرے اُس سے بدتر حالت میں ہیں۔ اُس کی اعلیٰ ترین نیکی میں وہ قوتِ نفس کا ہیجان اس طرح سرایت کر گیا ہے کہ اُس کو شخصی ملکیت نہیں قرار دیا جاسکتا جس سے وہ اُس لیے ستیند ہو رہا ہے کہ وہ کسی اور کو نہیں بلکہ صرف اُنکی کو حاصل ہے۔ ایک ولی ناگزیر طور پر جانتا ہے کہ اُس کی سیرت میں چند ایسی صفات موجود ہیں جن سے بہت انسان محروم ہیں لیکن اُس کی خواہش یہ نہ ہوگی کہ اُس کی فضائل اُسی کی حد تک محدود رہیں بلکہ وہ اُنکی طرح عام ہوں جس طرح کہ ہوا سب کے لیے عام ہے، (اور یہ کہ کاش میرے مولیٰ کے تمام بندے نیک ہوئے، علاوہ ازیں وہ دوسروں کی نیکی یا کم سے کم اُس نیکی کی استعدادوں کو تسلیم کرے گا، اور یہ ایسی چیز ہے کہ اُس کو بدترین انسان کی تحقیر سے بھی باز رکھے گی۔ اگر اُن کی استعدادیں ظہور میں نہ آئیں تو وہ متاسف ہو گا بلکہ ترس کھائے گا، لیکن اُس سے طمانیتِ نفس محسوس نہ کرے گا، اسطو کا بلند حوصلہ انسان (Magnanimous man) اپنی نسبت

بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۵۳ مشتمل۔ منسوب کرتا ہے، تو ممکن ہے کہ وہ اپنی برائیوں کو بھی اسی سے منسوب کرے۔ تاسفِ ذات سے محض غار رکھتا ہے۔ یہ شکل میں حد تک دنیا کی یا مابعد الطبیعیاتی ہے اُس حد تک میں اُس پر اختیار کے باب (کتابِ تیسری بابِ تیسرا) میں بحث کر دیں گے۔ غرض اخلاقیاتی نقطہ نظر سے یہ استدلال کر دینا کہ جس طرح کہ وہ خیال جس پر میں زور دے رہا ہوں، ایک انسان کی اچھی صفات کی مناسب پسندیدگی اور اُن کی تشفی سے ناستوافی نہیں ہے، اسی طرح یہ مال کو خدا انسان نے اپنے ابتدائی بُرے رجحانات کو پیدا نہیں کیا ہے ان رجحانات کی ناپسندیدگی اور اپنے نفس سے بے اطمینانی سے غیر متوافق نہ ہوگی، جب تک کہ وہ اُن سے متاثر ہوتا رہے۔ یہی تصور ایک انسان اپنے اصلی رجحانات کے متعلق بالذاتِ متین خیال کی خدمت کرے گا جس طرح کہ ایک شخص کے اچھے رجحانات کے طمانیتِ نفس میں مبالغہ کی۔ اگر ایک نیک انسان اپنے نیک اوصاف کی پیدائش میں دوسرے انسانوں یا کائنات کے حصے پر زیادہ زور دینے پرائل ہے جبکہ وہ بُری صفات کی پیدائش میں بعد وار ہے، تو اُس کی وجہ یہ ہے کہ ایسا کرنا اخلاقی اعتبار سے زیادہ صحت بخشن اور اخلاقی تر ترقی کے حق میں زیادہ تقویت بخشن ہے۔

جو کچھ رائے رکھتا ہے وہ ہماری بیزارگی کا سبب نہیں ہے، بلکہ یہ کہ وہ دوسروں کو حقارت کی نظر سے دیکھتا ہے۔ پس تو اس کوئی ملحدہ متاثر، دوسروں سے غمگین، اور غیر معاشرتی فضیلت نہیں ہے۔ بلکہ ایک شخص کے پڑوس کے مجبور و فرائض کا ایک خود ارادی ضمیمہ ہے جس کو (جیسا کہ بعض علاقوں میں خیال کیا جاتا ہے) قضاء و قدر نے اس واضح مقصد کے ساتھ نافذ کیا ہے کہ یہ ثابت کیا جائے کہ تمام عقلی اصول، اخلاق ناکافی ہیں۔ یہ فرض براہ راست اس عام اصول سے برآمد ہوا ہے کہ فرد ساری جماعت کے تابع ہے۔ اگر اس فضیلت میں بعض فضیلت کی خاطر ترقی دی جائے تو وہ ہلک ثابت ہوگی۔ بلکہ وہ ایک طرف اخلاقی نصب العین اور دوسری طرف پڑوس کے ساتھ ایک مطمحی انداز اختیار کرنے کے ایک مخصوص پہلو پر مشتمل ہے۔ پھر کے سننے اپنی ذات میں مستغرق ہو جانے کے ہیں۔ تو اس کسی اعلیٰ یا وسیع تر چیز میں مستغرق ہونے کا محض ایک نتیجہ ہے جس طرح صحیح خبر طلبی کا ل خود فرد کو شوی یا اپنے نفس سے لاپرواہی برتنے کی اجازت نہیں دیتی اسی طرح صحیح تو اسے ایک انسان کی حیثیت سے استعداد دل یا سیرت کے ساتھ ارادی تجاہل کا مطالبہ نہیں کرتی اور نہ ایسے طریقوں سے اس کے مطالبات منوانے کی ممانعت کرتی ہے جو دوسروں کے مطالبات کے جائز احترام سے متوافق ہوں۔ تو اسے صرف اس امر پر مشتمل ہے کہ جب نفس کو ان اجتماعی حیثیات کے تابع رکھا جائے جن کی تسفی ہی سے حیثیتوں یا اعلیٰ تر حُب نفس اپنی غایت حاصل کر سکتا ہے۔

سینٹ ٹاماس اکوئیناس (St. Thomas Aquinas) نے اس کو تسلیم کر لیا ہے کہ خفت حقیقت میں ایک قسم کی عزت ہے حالانکہ شخص مجبور ہو سکے اس پر حمان سے مستثنیٰ ہے کہ بالکل اتیر غفلت نفس کو توبہ پہنچائی جائے۔ وہ متعیر نفس (Pusillanimitas) کی ذمت، اسی شدت سے کرتا ہے جس شدت سے کہ اسلٹونے کی تھی۔ اصولاً وہ اسلٹون کے نصب العین کے کمزور نفاذ پر عمل کرتا ہے جب وہ خود سائنی کرنے والے انسان کی ذمت کرتا ہے کہ چونکہ Appetitum gloriae

sua non refert in debitum finem, puta ad honorem Dei, vel proximi salutem' Summa Theol., II. Pt. ii, Q. 132)

حقیقی تواضع ایک شخص کے ہمسائے کی سچی محبت کا صرف ایک پہلو ہے۔

## ۶

خودکشی کا مسئلہ اس قدر غیر معمولی نوعیت کا ہے کہ ایک اخلاقیات کی کتاب کے مصنف سے یہ سبجا طور پر دریافت کیا جاسکتا ہے کہ وہ اس سے کس طرح متاثر ہے۔ گلا اس کی کوئی ضرورت نہیں کہ خودکشی کی نہایت کثیر التعداد مثالوں کے خلاف متنوع افادہ دہ دلائل پر اس اپنی طرف سے کچھ اضافہ کروں۔ اگر لذتی نقطہ نظر سے بھی دنیارہنے کے قابل جگہ نہیں ہے تو اس کی مصائب کو گھٹانے کی کوئی نہ کوئی تدبیر ممکن ہے۔ اگر صرف اس بات کی توقع ہوتی کہ اس عمل کی خوب تقلید کی جائے گی تو ایک قنوطی لذت اپنے فرائض میں خودکشی کو بھی داخل کر سکتی۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ لذتی افادیت اس کی اجازت کے لیے صرف اسی صورت میں منطقی حیثیت سے مجبور ہے جب کہ زندگی اس کے اور دوسروں کے حق میں وبال جان ہو جاتی ہے۔ لیکن جب ایک لذتی اصول کے علاوہ کسی اور اصول کی بنا پر زندگی کو اس نظر سے دیکھا جائے کہ وہ قیمتی ہے تو اس کے بعد یہ حکم نہیں لگایا جاسکتا کہ جوں ہی کہ وہ بحیثیت مجموعی ایک فرد یا معاشرے کا توازن لذت قائم رکھنے سے قاصر ہو قیمت سے مراد ہو جائے گی۔ یہ خیال اکثر مثالوں میں جن میں وہ لذتی اصول کی بنا پر کافی منقول نظر آئے، اس فصل کی خدمت کرنے کے لیے بالکل کافی ہے۔ اگر کسی شخص کو شبہ ہو کہ آیا لذتی نقطہ نظر سے زندگی اس لائق ہے کہ اس میں جوالم ہے اس کو برداشت کیا جائے تو شریفانہ زندگی بسر کرنے کی کوشش سے اس کا فوراً باز آ جانا، یا جب وہ اپنی خدمات سے معاشرے کو خالص فائدہ پہنچانے کے قابل نہ رہے تو معاشرے کی جانب سے اس کو فوراً زندگی سے ہاتھ دھو بیٹھنے کی اجازت کابل جانا، اعلیٰ اور ادنیٰ امور کی اضافی اہمیت کے صحیح اندازے کا باعث نہ ہو گا۔ تاہم یہ خیال کیا جاسکتا ہے کہ اگر اس امر کو مناسب وزن دیا جائے تو بعض انتہائی مثالوں میں اس اعتداف کے ساتھ ہی کالم ایک شر ہے عصری بحیثیت کے اس اہل قانون کی تائید و ستوار ہو جاتی ہے بعض مواقع ایسے بھی آتے ہیں جب کہ

حیات نہ صرف ذہنی اور اخلاقی نقطہ نظر سے بلکہ لذتی نقطہ نظر سے بھی بے قدر و قیمت نظر آئے گی۔ جب زندگی صرف موت کے ایک سست اور آزار دہ عمل کی حیثیت سے باقی رہ جائے تو خیال پیدا ہوگا کہ ہم کیوں ایک ایسے سو دو جان کنی کو طالت دے رہے ہیں حالانکہ اخلاقی پیمانہ سے بھی یہ اتنی قدر غیر منوالحق نظر آتا ہے جس قدر کہ لطیف زندگی کے نقطہ نظر سے ہیں ان باتوں کے فقط حسب ذیل جواب دوں گے، اس مسئلہ کے ساتھ کہ یہاں اس موضوع پر مکمل اور کافی بحث کرنا مقصود نہیں ہے :

(۱) جیسا کہ میں کہی مرتبہ بتا چکا ہوں حیات انسانی کے لیے از سر نو ایک نصب العین قائم کرنا اس وقت تک ناممکن ہے جب تک کہ فطرت انسانی کی حقیقی ترکیب کا لحاظ نہ رکھا جائے جس میں کردار کے متعلق احساسات بھی شامل ہیں ان احساسات کو یہ خالص عقلی نقطہ نظر سے دیکھنا یہ معلوم ہوتا ہے۔ میں نہیں سمجھتا کہ اس قسم کے احساسات کا وجود خاص خاص قسم کے کردار کی بوقت یا مخالفت میں قطعی و بالکل پیش کرتا ہے۔ یہ تو ممکن نہیں کہ وہ ہیں اپنی ذات پر احکام قیمت لگانے سے باز رکھیں۔ البتہ یہ ہمیشہ ممکن ہے کہ اس قسم کے احساسات کی نوعیت، خواہ وہ کتنے ہی شدید اور وسیع کیوں نہ ہوں، بعض صورتوں میں ایسی ہو کہ ان کو نظر انداز کرنا ذہنی عقل ہے، لیکن جب ایک عام حیثیت سے احساس ہمیشہ اس طرح پیش نظر ہو کہ اس میں اعلیٰ اخلاقی قیمت ہے یا وہ اس چیز کے ساتھ قریبی طور پر متلازم ہے جو قیمتی ہے تو ایک دانشمند انسان اس کو حقیر سمجھنے میں تامل کرے گا۔ گواہی قدامت سے اس کو شبہ ہو کہ اس کے لیے جو چیز قربان کی گئی ہے اس سے آیا اس کی قیمت زیادہ ہے یا نہیں۔

(۲) باوجود اس کے کہ اعلیٰ زندگی کی قدر و قیمت اس کے امتداد پر منحصر نہیں ہے تاہم اعلیٰ اور ادنیٰ امور کی تقابلی قیمت ایک قابل لحاظ حد تک اس سوال کے جواب سے متاثر ہو سکتی ہے کہ اخلاقی اجتہاد کے اندر کس مدت تک برقرار رہنے کی توقع ممکن ہے۔ متعدد مثالیں ایسی ہیں کہ اگر میں اُن کی رو سے غلو کے اصول موضوعہ کو تسلیم کرنے سے انکار کر دوں تو اس اندویش کو مقبول قرار دینے سے قاصر رہ جاؤں۔ برصغیر تہذیب و تمدن میں بھی ایسا ہی ہے لیکن یہ بات یہ ہو کہ اس لیے نیک ارادہ ہی سب کچھ نہیں ہے اور یہ فیصلہ کرنا ناممکن ہے کہ آیا اخلاقی نیک

سلسلہ ایک ہستی کی درازی عمر کے لائق ہے جس سے باقی وہ تمام چیزیں جو حیات کو قیمتی بناتی ہیں رحمت ہو چکی ہوں، لیکن یہ دریافت کیا گیا ہو کہ اس اخلاقی تادیب کے ثمرات کیا ہوں گے، کیا ایک ایسی حالت کی توقع مقبولیت پر مبنی ہو سکتی ہے جس میں اس انداز پر مصلیٰ ہوئی سیرت کو اس امر کے مزید موانع حاصل ہوں کہ خود کو اخلاقی تعلیمت میں ظاہر کرے اور وہ مسرت پیدا کرے جس کے بغیر دیگر تمام خیر لازمات ناممکن رہتے ہیں۔ میں اس پر اور اتنا اضافہ کر سکتا ہوں کہ تقریباً ہی ایک مثال ایسی ہے (تا وقتیکہ ہم اس میں اطفال کشی کو شامل نہ کریں جو تقریباً اسی کے مشابہ ہے) جس میں اخلاقیات کے کسی تفصیلی سوال کا جواب عقلاً اس جواب سے متاثر ہو سکتا ہے جو دنیاوی مسئلے میں یا جائز عام اخلاقی کے متعلق ہمارے انداز، یعنی ہماری اخلاقیاتی زندگی کے کامل طرز و طبیعت میں اساسی دنیاوی تصورات کے رد و قبول سے بہت کچھ ترسیم ممکن ہے۔ لیکن میں مشکل ہی سے کا زستائیت کے کسی اور تفصیلی سوال کو جانتا ہوں (بجز ان سوالات کے جو زیادہ محدود و مضامین مذہبی یا دینی فرض سے متعلق ہیں) جس کے متعلق جو حل مسیحی یا موحّد کے حق میں مقبول ہو وہ اس شخص کے لیے غیر عقلی قرار دیا جاسکے جو غلو کی مرتع تک کو دل میں جگہ دینے کو نامناسب سمجھتا ہو۔

(۳) اس کے بجائے اس اہمیت پر غور کرنا چاہیے جو دوسروں کے ان اخلاقیاتی احکام کو، مینا، گاجن کو مسلمہ قوانین و ادارات کی حیثیت حاصل ہو چکی ہے۔ خاص کر اس اہمیت پر جو بہترین انسانوں کے اخلاقیاتی حکم کو حاصل ہے۔ یعنی مختصراً اخلاقیات میں سند کے مرتبے کو۔ یٹھیک وہی مثال ہے جس میں ایک دانا انسان اس سند کی عظیم اہمیت کو یاد رکھنے پر مجبور ہے جس کو خود کشی کے خلاف ایک اخلاقی قانون پسند بولہ جہاں کہیں زندگی کے متعلق یہی نقطہ نظر کو تصورات تادیب و تعلیم

لے یہ سلسلہ دنیا فاقہ ہے جس حد تک کہ غلو کا سوال الہیت (Theism) پر منحصر ہے۔  
تین تہا۔ تین لائے بغیر غلو کو ماننا ممکن ہے۔

تھے جب شبہ اس بات پر زور دیا جائے گا کہ دوسری زندگی میں اخلاقی تادیب کے اتنے ہی مواقع ممکن ہیں جتنے کہ اس زندگی میں، اور ہو سکتا ہے کہ چھپک چھپک لائے سے اس اخلاقی تربیت کی بنا پر چھپک سے رہا ہو

اخلاقی آزمائش اور ایک مناسبات کے آگے ذمہ دار ہونے کے احساس کے ساتھ تسلیم کیا جاتا ہے وہاں خودکشی کے خلاف ایک شدید احساس شعور اخلاق کے ایک آزادانہ فتویٰ کی پیشکش معلوم ہوتا ہے۔ جب ایک معاشرے میں، جس میں زندگی سے چھٹکارا پانے کا سب سے عام طریقہ خودکشی تھا، یہ اعتقاد قائم ہو گیا تو اس مسئلے میں عصری روایات قائم ہو گئیں۔ یہودی یا مسیحی صحائف میں اس احساس کی صاف طور پر ممانعت نہ آنے کی وجہ سے اس کی قوت ابھی غیر معمولی ہو جاتی ہے۔ جس کسی کو زندگی کے اس عام زاویہ نگاہ سے ہمدردی ہو وہ اس سہل کے فراہم شدہ مجموعے کو مناسب وزن دے گا قبل اس کے کہ نظری یا عملی حیثیت سے اس قانون کی ایک مستثنیٰ شکل پیش کی جائے جتنی کہ ان انتہائی مثالوں میں جہاں خود اس کا بے یار و مددگار شعور ایسا کرنے پر مائل رہا ہو۔

میں ایک عام قانون کا ذکر کرتا ہوں۔ بے شبہ کچھ مستثنیٰ مثالیں ایسی بھی ہیں جن میں

بقیہ حاشیہ فریڈرک شتہ۔ جائز انکار کریں، جس طرح کہ ایک مریض کو ارادی موت سے نجات دلائی جاتی ہے۔ (دیکھو ہیوم کی کتاب قتل محمد پر مضمون Essays on Suicide) میں عرض کر دیں گا کہ یہ دونوں مثالیں توازی نہیں ہیں۔ ہم ایک حد تک یہ جانتے ہیں کہ مریض کا علاج کرنے اور اس سے انکار کرنے میں کیا فرق ہے۔ اور ہم یہ حکم لگاتے ہیں کہ اگرچہ الہ پر ارادی صبر سے کسی قدر غم و غم و ہچکچاہٹ ہے، تاہم اس کے خلاف جدوجہد کرنے اور کام اور سہرت میں ایک شخص کی جان (زاویہ) کے بحیثیت مجموعی زیادہ فائدہ پہنچتا ہے۔ خودکشی کی مثال میں ہم ان دونوں متبادل کے نتائج کے متعلق کافی علم نہیں رکھتے تاکہ اخلاقی فوائد و نقصانات کا تعادل کریں۔ ہم یہ نہیں جانتے کہ اگر اخلاقی تعلیم و تربیت اور ترقی نفس کے مواقع یہاں ارادہ برباد کر دے جائیں تو آیا دوسری زندگی میں ایسے مواقع چھڑاتے ہیں گئے نہیں۔ لیکن میں اس پر ارادی کے ساتھ غور کرتا ہوں کہ خودکشی کی مذمت کے لیے اس قسم کے طبی اعتبارات کافی نہ ہوں گے۔ یہ خراسان فیہ درست اخلاقی جبلت کے احساس کے خلاف ہے جس کے متعلق ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ اخلاقی ترقی کی ایک خاص ذریعہ ہے جس کو ہمراہ ہوتی ہے۔ جب اس قدر مضبوطی ہے کہ وہ (ان لوگوں کو) سمجھتی ہے جو اس بات پر یقین رکھتے ہیں کہ انسان کا روح ایک مقدس طریق پر پھیلتا ہے یا یہ فرد مشرک کرتی ہے کہ کفایت نگاہ میں اس کا ایک مقصد ہے۔ ان عزائم اور وکیلی جہاں اس اور مروتان جو ان پر ہی مبنی ہیں بلکہ ان کے نشان کو بڑھاتے ہیں کہ وہ اپنی زندگی کو مسترد کرتے۔ یہ پہلے ان پر ہی مبنی ہے۔



خود کشی یا کوئی ایسی چیز جس کو خود کشی سے تہا زکرنا دشوار ہو، عام طور پر یہ عمل کر لی جائے گی جہاں اس کی بدولت ایک کافی مقصد حاصل ہوتا ہو وہاں اپنی مرضی اسے موت کی آرزو کرنا ایک اعلیٰ ترین بطلالت کا کام ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ بیچ بچ ہتیار سے کام لینا یا اپنی مرضی سے زہر کھالینا ہی خود کشی پر شکل ہے تو کسی قدر غور کرنے سے ان مستثنیات کا پتہ چلے گا جن میں نہایت اہم اور بے لوث مقصد اس قسم کی خود کشی سے حاصل ہو سکتا ہے لیکن ان مثالوں کو دو چہٹ کر کے یاد دوسروں کو ان کے امکانات پر غور کرنے کا عادی بنانے کے خلاف جیسا کہ میں نے استدلال کیا ہے اس شدید احساس پیدا کرنا نہایت مفید ہے۔ میں صرف یہ شبہ ظاہر کرنے کی جرأت کرتا ہوں کہ آیا یہ تصور بعض دفعہ مبالغے کی حد تک نہیں پہنچ جاتا کہ تمام حالات میں آخری ساعت تک زندہ رہنا، جہاں تک کہ طبی حقائق و اعتبارات بقائے حیات کا باعث ہو سکتے ہیں، ایک فرض قطعی ہے۔ یہی ایک قابل فور حقیقت ہے کہ جب یہ خبر مرثیہ لگانے لگی کہ مجبور پنی سیکل میں اسیر ہیں ان تمام نے آخری چارہ کار کی حیثیت سے یہ طے کر لیا ہے کہ اپنی بیویوں کو کوئی کاشت نہ بنا کر خود بھی ہلاک ہو جائیں، اور اس طرح ان وحشیوں کے بقا قبول ان کی طبیعت و اذیت اور بے غرق کاموقع نہ آنے دیں تو اس فیصلے کے خلاف کسی کی زبان پر ایک حرف شکایت تک نہ آیا جب ہمارے سامنے انسانی مسائل سے نہیں بلند ایک دفعہ کے ذریعے کہ یا بباد بکھارت دو موت کو ایک مثالوں کی صورت میں پیش کیا جاتا ہے تو کیا ہم مجبور ہیں کہ زیادہ تکالیف و مصدات کو ترجیح دیں کیا کہ تم کہہ سکتا نہیں کہا جاسکتا کہ جب مرض ایک خاص نقطہ پر پہنچ جاتا تو طبیب کو صاف ملنی کہ ساتھ اعتراض کرنا چاہیے نہ اس کا دین مستند ہے کہ پیش کو تکلیف سے نجات دلائے تو اس سے اس کی مدت حیات کھٹ ہی کیوں نہ جائے؟ اور شاید یہ عمل جالبہ نیانے میں طبی پیشے کے حقیقی عمل و آدیت بالکل بعید نہیں ہے۔

میں یہ سوچ کر نے پر مجبور ہوں کہ اس مسئلے میں میری بحث سے بعض کو یہ خیال ہو گا کہ جن چیزوں کو عام طور پر وجدانات کہا جاتا ہے ان کو صاف طور پر قبول کرنے یا ان سے یکجہرا انکار کرنے میں مجھے تامل ہے لیکن میرا عقیدہ ہے کہ اس کے حساب کو باہت اشیاء میں تلاش کرنا چاہیے اور اس حقیقی دشواری میں جو محض ان احساسات یا نفرت و کراہیت کے امتیاز میں پیدا ہوتی ہے، جو محض ورثہ یا ماحول یا حسیاتی

احکامِ قیمت کے تعصب کی وجہ سے پیدا ہونے والے تعصبات سے روزنامہ ہوتی ہے۔ باوجود اس کے میری بات صاف ہے کہ ان دونوں میں امتیاز قائم کرنا چاہیے۔ زنا نہ صرف اس وجہ سے ناجائز ہے کہ اس خیال سے مجھے شدید صدمہ ہوتا ہے، بلکہ اس لیے کہ میرا فتویٰ بھی یہی ہے کہ جو احساسِ زنا سے نفرت پیدا کرے وہ قابلِ احترام ہے۔ چوہوں کا گوشت کھانے کا خیال میرے حق میں نہایت ہولناک ہے لیکن میں بھی طرح جانتا ہوں کہ بعض مواقع پر اس کا استعمال فرض میں داخل ہو جائے گا بعض مثالوں میں کسی مرض کی وجہ سے پیدا شدہ نفرت یا اخلاقی مذمت میں فرق کرنا اتنا آسان نہیں ہوتا جس میاں کو میں پیش کر سکتا ہوں اس تک ہماری رسانی، جس کی بدولت اس قسم کا امتیاز قائم ہو سکتا ہے، اس سوال سے بچ سکتی ہے کیا خود رُوِ نفرت یا ظاہری وجدان خود اس عمل اور کامِ حالات و نتائج پر کمالِ غور و تأمل کرنے سے غائب ہو جاتا ہے؟ اگر کوئی وجدان، یعنی وہ نفرت جس کی توجیہ بظاہر ایک خاص قسم کے کردار سے

۱۔ چونکہ علم تجربے کی تحریکات سے اسطرح پر حاصل ہوتا ہے، اس لیے وہ بہت سے سیلانوں اور نتائج پیدا کرتا ہے، جن میں سے بعض صحیح اور بعض غلط ہوتے ہیں۔ باطل مادی طرح ذہن کی طبیعت اصلی اور حالات و واقعات کے خفاش اثر و عمل سے بہت سے سیلانوں و نتائج پیدا ہوتے ہیں جو اس سے متعلق ہوتے ہیں کہ ہیں کیا کرنا چاہیے لیکن ان میں سے بعض صحیح ہوتے ہیں اور بعض غلط۔ اگر ہم غور کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ بہت سے امور عام فرض اور لازمی قوانینِ عمل کا حقیقہ و سب سے واضح اور بدیہی ہوتا ہے۔ لیکن یہ قوانین کیا ہیں، اور ہم ان کو غائب صورت میں کس حد تک سمجھ سکتے ہیں، جزوِ زندگی کے خارجی حالات و مشروطہ پر منحصر ہے، جو ہمارے بتیز ہجانات میں اعتدال یا اشتعال پیدا کرتے ہیں، اور جزاؤں صحت پر جس سے ہم تامل میں غمیر کی عام ہدایات کو انفرادی اشکال سے الگ کر دیتے ہیں جن میں وہ بحیثیت اس کے کہ وہ ہماری اپنی زندگی کے حالات پر منطبق ہو سکتے ہیں، ہم پر اثر انداز ہوتے ہیں (لوٹزے، عالم صغیر (Microcosmus) انگریزی ترجمہ جلد اول، ص ۱۱۱) میں نے جد کے ایک باب (کتاب تیسری، باب ۱) میں اس بات پر غور کیا ہے کہ ہمارے اخلاقی وجدانات یا جبلات کے نفسیاتی یا ارتقائی مبداء کا مطالعہ مستقل طور پر صحیح اخلاقی احکام اور توحشی تعصبات یا سابقہ اخلاق کے بقایا سے انہیں فرق و امتیاز کرنے میں کس حد تک مدد دے سکتا ہے۔

نہیں ہو سکتی، اُن تمام مواقع پر جو اُس کا موجب ہوئے تھے کمال غور و فکر کے بعد بھی بدستور قائم رہے تو اُن باتوں کی نسبت یہ سمجھا جائے گا کہ وہ نہ صرف ایک احساس کو ظاہر کرتا ہے بلکہ ایک ایسے احساس کو جس کو عقل اخلاقی ذاتی قدر و قیمت سے منسوب کرتی ہے۔ اگر یہ احساس غائب ہو جائے تو اس کو ایک ایسے مرض کا نتیجہ سمجھ کر نظر انداز کر دیا جائے گا جو محض تعلیم یا ماحول کی وجہ سے پیدا ہوا تھا، اور جس کو نظر انداز کر دینا دشمندہی ہے۔ ظلم و تشدد سے اُس وقت بھی بدستور نفرت باقی رہتی ہے جب ہمیں اطمینان ہو جائے کہ گھوڑ و وڑ سے بعض انگریزوں کو لذت کی ایک خاص مقدار حاصل ہوتی ہے اور سانڈوں کی لڑائی سے تقریباً تمام اسپینوں کو، اور یہ اس اذیت کے مقابلے میں بہت زیادہ ہے جو بزرگوں، بیلوں اور گھوڑوں کو پہنچائی جاتی ہے۔ اس کے برخلاف ایک بچہ وہی یا ایک مشرقی نصرانی پر غالباً خون کا پٹہ لگ کھانے کا اور اسکا ٹینڈ کے مضابطہ تعلیم یافتہ شخص پر اتوار کے دن مسیحی کا خیال ایک ہولناک اثر پڑا کر دیتا ہے۔ لیکن ان مثالوں میں جب ایک شخص یوم السبت کی رسوم اور خون گئے کھانے کے متعلق تاریخی روایات کا مطالعہ کرتا ہے تو وہ اس دوسرے کی اخلاقی قیمت یا سند کو ماننے سے انکار کر دیتا ہے اگرچہ ممکن ہے کہ محض موضوعی احساسات کچھ عرصے تک اپنی قدیم شدت باقی رکھیں۔

اس طرح اکثر مثالوں میں اس امر کا امکان ہے کہ اخلاق کے ایک وجدانی احساس کو تاثر اس حد تک میں منقسم کر دیا جائے جو اس تاثر کے ہمراہ ہوتا ہے۔ لیکن دوسری صورتوں میں تحلیل کسی طرح اُٹان نہیں۔ میں اس بات کو ماننے کے لیے تیار نہیں ہوں کہ حقیقی احکام قیمت اور خاص تعلیمات یا بے قیمت جبلات میں فرق کرنے کا کوئی بے خطا منطقی اور نفسیاتی طریقہ موجود ہے، جس طرح کہ صحیح استدلال کی کوئی بے خطا سند نہیں ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو اخلاقیاتی انکار اور حیات عملی دونوں کی دشواریاں ایک بڑی حد تک غائب ہو جاتیں لیکن اس عمل کی دشواری، جس کی انتہائی مثال خود کشی قرار دی جاسکتی ہے، ہم کو اس چیز کے متعلق شک میں ڈالنے کے قابل ایسی کوئی چیز اپنے اندر نہیں رکھتی کہ (۱) اخلاق آخر کار راست احکام قیمت پر منحصر ہے (۲) احساس خواہ یہ اس فعل پر غور و تامل کرنے کا نتیجہ ہو یا غور و اس فعل کا، جائز طور پر اسی وقت ایک

بنیادِ عمل قرار دیا جاسکتا ہے جب کہ ایک حکمِ قیمت اس کو پسند کرے۔ (۲) کوئی حکمِ قیمت قطعی اور آخری نہیں سمجھا جاسکتا جب تک کہ قتلِ اسلامی نے اخلاقی حکم رکھنے کے لئے پہلے ان تمام حواقب و نتائج پر حتمی الامکان پیش از پیش غور نہ کر لیا ہو۔

اس حد تک یہ مفروض رہا ہے کہ مبادی اخلاقِ فعل کے اس اثر سے قائم ہوتا ہے جو نوعِ انسان کے مفاد پر مترتب ہوتا ہے۔ ہر نوع پر یہ کہنا غیر ضروری معلوم ہوتا ہے کہ یہ اثر حیوانات کے مفاد پر بھی مترتب ہوتا ہے جس حد تک کہ انسان کے اعمال سے اس کو تقویت پہنچ سکے۔ لیکن میرے عقیدے کی رو سے صحتِ اسی میں ہے (جیسا کہ جان ٹیوٹنل نے استدلال کیا ہے) کہ اس آخری خیال کو بھی ہمیشہ شامل کر لیا جائے حیوانات کا مفاد پیش نظر رکھنے کا خیال بے شک ایک ایسی چیز ہے جو اکثر افراد کو حد سے متجاوز معلوم ہوگی۔

مابعد الطبیعیاتی و فہمیت کا رد ایاتی میلان یہ ہے کہ حیوانات میں نہایت ادنیٰ درجے کی عقل تسلیم کی جائے اور ان کی تکالیف کی اہمیت کو اقل درجے تک گھٹا دیا جائے۔ بے شبہ یہ میلان و نہایت سے ورثے میں ملا ہے۔ لیکن جن میلانات کی ابتدا و نہایت سے ہوتی ہے وہ نہایت سے، جس کو عمام و جہان کے تغیرات سے زیادہ تعلق ہے، بے نیاز ہونے کے بعد بھی اکثر فلسفے کی زمین میں زور پکڑتے جاتے ہیں۔ لیکن فلاسفہ اب ایک کارٹیزی (cartesian) کی طرح جس نے حیوانات میں احساس (feelings) کے وجود سے انکار کیا تھا یا پسمنور کی طرح جس نے اس خیال کو تسلیم کر لیا تھا۔ یہ کہنے کی جرات نہ کریں گے کہ ہم حیوانات کے ساتھ جس طرح چاہیں سلوک

لے۔ جسے اس بات سے انکار نہیں ہے کہ حیوانات میں احساسات ہوئے ہیں، لیکن مجھے اس سے انکار ہے کہ یہ احساسات کی دلیل ہے کہ ہم ان کو کیوں اپنے مفاد و دردی میں لے کر جانوروں کی لحاظ کرنے کی بھارت میں دی جاتی اور نہیں اس بات کا سوچ دیا جاتا ہے کہ ان کو انسانی مرضی کے تابع رکھیں اور ان کے مطالبات ان سے کام لیں کیونکہ ان کی فطرت، ہمارے فطرت سے مختلف ہے اور ان کے احساسات اصل ہمارے احساسات سے مختلف ہیں یہ ہے صحیح منطقی نتیجہ جو اس پسمنور نے اس نظریے سے اخذ کیا ہے جس کو میرے پڑوسی کے مطالبات نے بعض اس واقعہ پر قائم کیا ہے کہ میرا پانا خیر اور اس کا خیر ایک غیر مشترک ہے۔ دیکھا کہ اگر ہر چیز میں قیمت ہے۔ شاید سب سے پہلا فلسفی جنہوں نے یہ بات کے ساتھ رحم دلی کے فرض پر بہت زور دیا ہے۔

کر سکتے ہیں۔ لیکن اب تک اس بات کو غرض سے تسلیم نہیں کیا گیا ہے کہ حیوانات کی تکالیف بھی کوئی اہمیت رکھتی ہیں۔ جو مصنفین گرتن کے مذہب پر قائم ہیں وہ کہتے ہیں کہ حیوانات کو غیر ضروری تکلیف پہنچانے سے محض ان کے ذہنی ہونے کی بنا پر نظر احتراز کرنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ اس میں خود نوع انسان کے ہونے کی مشرق نظر سے گزرنا چاہیے۔ میں اس سوال پر بحث کرتے ہوئے کہ آیا لذت نوع انسان کی غایت کا ایک جزو ہے اور نہ ہی بلکہ غایت کے علاوہ ایک جزو ہے۔ یہ حضالات انسانی کا تہہ برصاف آتے ہیں وہی حیوانات کی لذت بھی حاصل کرتے ہیں۔ لیکن انسانی لذت تہہ نہیں ہے بلکہ وہ انسانی غایت کا ایک جزو ہے۔ اور اگرچہ یہ تو میرا فرض ہو گا کہ اس سے باہر ہیں۔ لہذا حیوانات کا ہبہ و خواہ وہ کسی قسم کے ہبہ کے قابل ہوں، مجھے صاف طور پر حاصل قیمت نظر آتا ہے، اور اس لیے اس خیر کا ایک جزو ہے جو اخلاقیاتی غایت کو سمیٹ کر رہا ہے۔ عملی نقطہ نظر سے، یہ شبہ یہ فرض ایجابی سے کہیں زیادہ سلیبی ہے۔ کیونکہ ہم علامتوں و نادہری حیوانات کے ایجابی ہبہ و کا باعث ہوتے ہیں کم سے کم ان حیوانات کا جو امیری کی حالت میں نہ ہوں۔ اور اگرچہ ہم باتو جانوروں کے ہبہ و کو ایک حد تک قدر قیمت سے منسوب کرتے ہیں، لیکن ہم جانتے ہیں کہ ان کی قیمت انسانی ہبہ و کی قیمت کے مقابلے میں بہت کم ہے۔ بنا بریں جہاں یہ ضروری ہے کہ حیوانات کی غیر ضروری ایذا رسانی کی مذمت کی جائے وہاں ان کے راحت و آرام کی کوششیں انسانی توانائی کے صرف کو بھی ناپسند کرنا چاہیے۔ انسانی لذت و مر یا انسان کے خیر برتر سے مقابلہ میں حیوانی لذت یا حیوانات کی تکالیف سے احتراز کرنے کی تقابلی قیمت سب سے کم ہے، ایک ایسا سوال ہے

بقیہ حاشیہ مصنوعہ گذشتہ۔ وہ شہنشاہ ہے، جو کائنات کی آیت اس لیے آیا ہے کہ اس نے اس فرض کو بیان ظلم و تشدد پر قائم کیا ہے جو حیوان سے شروع ہوا انسان تک وسیع ہوتا ہے، بجائے اس کے کہ وہ حیوانات کو (ان کی اپنی حد تک) غایت بالذات قرار دیتا۔ Die Grundliebe a. gung d. Mensch. ہرگز یہی ترجمہ ص ۹۰۔)۔ مفہوم کے مطالبات کو پورے طور پر تسلیم کیا ہے، اخلاقیات Ethik، ص ۱۸۸۔ انسان کی استعداد عالم سے تفریق لازم آتا ہے کہ اس کو محض ایک ذریعہ قرار نہ دینا چاہیے

جس پر وسیع اختلاف رائے پایا جاتا ہے اور یہ اس بحث سے واضح ہو گا جو ذمہ تسلسل (Vivisection) کے موضوع بحث پر سامنے آئے۔ میں یہاں نہ موضوع پر مصلحتوں کی بحث کرنا نہیں چاہتا لیکن صرف تنازکوں کا۔ وہ نہ نظریہ میں نہ امتیاز کیا ہے جس کی رو سے نہ اس امر کا انکار ممکن ہے کہ بعض حیوانات کو مناسب اذیت پہنچانا جائز ہے اور نہ اس کا اعتراف کہ انسان کی نسبت اقل ترین مفاد یا علم انسان کی ادنیٰ ترین ترقی کے مقابلے میں حیوانات کی تکلیف کی بڑی سے بڑی قسم اور بھی کوئی اہمیت نہیں رکھتی۔ ہمارے مسئلہ کا تعلق اذیت کا ہے اور نہ اس کا مقصد نہیں کر سکتا لیکن

واضح ہو کہ مبراۃً فیہ یہ کہ صرف لذت ہی ایک اہم چیز ہے حیوانی لذت۔ حیوانات میں موجود ہے اور ان کے حق میں کجی کے کوئی شرمو جو نہیں۔ صرف یہ ایک مفروضہ ایسا ہے جو قول نظر آتا ہے، کیونکہ حیوانات کے اوہان سے قطعاً اذیت نہ دے۔ شبہ اس بات سے لگا کر نادشوار ہے کہ جانوروں کو بلایا جان کی تربیت کرنا جو بعض مثالوں میں انسانوں سے ان کی دوستی کی حد تک پہنچ جاتی ہے، ایک نوحہ ہے۔ خیر ہر تر ہو سکتا ہے۔ اور اس پر اس حیثیت سے دیکھا جاسکتا ہے کہ اس میں کوئی خیر خالص لذتی قیمت سے بھی اعلیٰ تر ہے، لیکن میں اس پر جو شرمو جو مضمون نگار نے مذکور کیا ہے سمجھ سکا جس نے اخلاقیات کے من الاقوامی رسالے میں ہے، یہ اسے لایا گیا ہے کہ حیوانات کو نہ صرف لذت کا استحقاق حاصل ہے بلکہ حق ذات کا بھی ملتا

۸

اخلاقیات کے جن خیال کا یہاں خاکہ کھینچا گیا ہے وہ ایک مسلمہ ہے جو ہماری  
 عالم میں اس موضوع پر صرف ایک مثنوی بخش اور فلسفیانہ بحث (Textum Quid) میں دیکھا ہے۔ وہ ذمہ و شرم کی ایک سہولت۔ باضابطہ اجازت کے حق میں فیصلہ کرتا ہے۔

حقوق حیوانات (The Rights of Animals) مصنفہ کبریٰ سیراٹ (P. 100, 101)

(نہجری ۱۹۰۰ء)

اور یہ قسمتی کی بات ہے۔ کیونکہ جن اسالیب فکر کا نام نہیں ہے وہ اکثر ان اسالیب کی طرح رواج نہیں پاسکتے جن کا نام مقرر ہو چکا ہے۔ لفظ افادیت لامعلن طور پر لذت کے ساتھ متلازم ہے۔ اور لفظ وجدانیت جو عموماً افادیت کی ضد بھی جاتی ہے تاگرہ برطور پر اس خام اور جمل نظر ہے کہ، بات اشارہ کرتی ہے کہ ایک فعل کی اخلاقیات پر اس کے نتائج کے قطع نظر بھی غور کرنا محسن ہے۔ اور اس کے باوجود اس باب میں خیال پیش کیا گیا ہے اس سے عام طور پر انتقاد کیا جاتا ہے۔ یہ خیال افلاطون پر مبنی ہے، اگرچہ ان میں ہمیشہ یہ رجحان پایا جاتا ہے کہ اخلاق کو ایک فرد کے ذاتی سہو کو، اس کے غیر لائق مفہوم میں تلاش و سعی پر موقوف سمجھا جائے۔ کیونکہ خاصکر افلاطون اس خیال پر بہت زور دیتا تھا کہ ایک فرد کا ذاتی مفاد لازماً ہی اس کے خیر سے وابستہ ہے۔ یہی خیال انگلستان کے تمام قدیم ترین حلین اخلاق کا تقاضا ہے۔ جن میں عیسائیت کی بدولت افلاطونی اور ارسطاطالیسی روایات عام طور پر داخل ہوئی تھیں مثلاً تمیز نسبت مذہبی تہجیز کے نو افلاطونی، اور خاص کر کٹارک کے خیالات۔ علاوہ اس کے حاشہ اخلاق کے مسلک کا بھی یہی خیال رہا ہے جس کا ظہور اس وقت ہوا جب کہ لاک کا عقلیستی میلان دنیائی لذت کے سمندر میں غرق ہو چکا تھا۔ کیونکہ جیمز ہٹچسن (Hutcheson) نے، جو بڑی سے بڑی تعداد کی کثیر سے کثیر مسرت، مے خابے کا واقعہ ہے، بعض لذات و اشخاص کے مقابلے میں بعض کے اعلیٰ مرتبے کو تسلیم کیا تھا۔ انگلستان میں بلکہ اور جرمنی میں کانٹ کے پہلے شاید ہی کبھی اس مسئلے سے باضابطہ طور پر انکار کیا گیا ہو کہ اخلاق انسانی معاشرے کے

ایک جمیعین نے پہل میں بندے سے بڑے اعدا کا منہ ہٹا کر کیا ہے۔

لے اور اس نے جو صاف طور پر (Dissertation) میں۔ (Sermons) میں وہ دینی کثرت سے افادہ کی آواز کو اختیار کرتا ہے، اگرچہ وہ جمیع کو افادے کی ایک فلسفی بھی قرار دیتا ہے۔  
 سہ میں یہ نہیں کہتا کہ اس سے کبھی رجحان دعوئی کیا جاتا تھا۔ اس میں کچھ تو نظری حقوق کے تصورات کے۔ شے مزاجت ہوتی تھی جو نظری قانون کے تصور سے ماخوذ تھے، اور کچھ خاص خاص مناسبات کے تصور سے جن سے عقائد، یافتہ تھے لیکن ان کا حکم صاف طور پر مقرر نہیں دیا گیا ہے۔

حقیقی سہو و پرستل ہے۔ کائنات کے اخلاقیاتی نظام نے (انگلستان میں نیکل اور اُس کے تبعین کے اثر کی مدد سے) ان مسائل میں کہ آیا اخلاق ایک غایت کے حصول پرستل ہے اور یہ کہ وہ غایت کیا ہے لا علاج ابتری پیدا کر دی ہے، جو اب تک فلسفہ اخلاق سے دور نہیں ہو سکی۔ اور اب تک بھی بعض دفعہ سربراہ اور وہ مصنفین میں یہ بحث ہوتی ہے کہ اخلاق چند ایسے افعال پرستل ہے جن کی پر اسرار تحریک انسان کے دل میں محسوس ہوتی ہے تو لیکن وہ خود نہیں جانتا کہ ان تحریکات کا فاعل کیوں ہو رہا ہے، اور نہ یہ کہ کونش کرتا ہے کہ انفرادی شعور اخلاق کی تنہا جہلی، اور غیر تحلیل یافتہ ہدایات میں توافق و یکجہتی پیدا کی جائے لیکن اب یہ میلان عام ہوتا جا رہا ہے کہ تصویبی حقیقی کے قدیم مصنفین کا خیال برتر اور رکھا جائے اور یہ دعویٰ کیا جائے کہ اخلاق حقیقی انسانی ترقی پرستل ہے اور لذت اس خیر کا محض ایک جزو ہے۔ فرانسس میں ٹرانے (Janet) جرمنی میں لوٹنرے (اگرچہ اُس نے شکل ہی سے فلسفہ اخلاق کو آگے بڑھایا ہے) اور زیادہ حالیہ زمانے میں پاولسن (Paulson) کا نام ان مصنفین میں لیا جاتا ہے جنہوں نے اس میلان کو تقویت پہنچائی ہے۔ اگر مینگل کا خیال یہ نہیں ہے، جس کا فلسفہ اخلاق عملاً فلسفہ سیاسیات میں ڈوبا ہوا ہے تو یہ خیال کم سے کم ان افراد میں زیادہ تر پایا جاتا ہے جو خود کو اس کاشاکو دیتے ہیں کہ بایں ہمہ اس نظام کا کوئی نام اب تک مقرر نہیں ہوا ہے۔ غیر لذتی افادیت کا لفظ بجا طور پر اس مقصد کو پورا کرتا ہے اگرچہ ایک سلبی تعریف اطمینان بخش نہیں ہوتی۔ تصوری افادیت کی اصطلاح اس سے بہتر ہے لیکن ممکن ہے کہ اس اصطلاح سے ذہن بجائے ایک خالص اخلاقیاتی موضوع کی طرف منتقل ہونے کے مابعد الطبعیاتی مسئلے کی طرف منتقل ہو۔

۱۔ لوٹنرے اکثر خاص لذت کی سرحد تک پہنچ جاتا ہے لیکن وہ اس اعتراف کی بدولت اس سے بچ جاتا ہے کہ لذت میں کئی اختلاف ہے۔

۲۔ خاص کر ڈاکٹر میک ٹیگرٹ (Dr. Mc. Taggart) (اگر ہم کو ہیٹلیسٹ میں اس مسئلے پر غور کریں) کو بھی شامل کرنا پڑے۔ اخلاقیات کے اسی خیال کے ایک اعلیٰ ترجمان کی حیثیت سے مشرور کی اصول اخلاقیات (Principia Ethica) کا بھی ذکر کیا جاسکتا ہے۔



پروفیسر یڈلسن نے مشورہ دیا ہے کہ مقصدی، یا صوری، (Formalistic) اخلاقیات میں فرق کرنا چاہیے۔ یہ ایک نہایت عمدہ تقسیم ہے لیکن ہم قبضہ سے ایک ایسی پاکیزہ اور سلمہ اصطلاح دریافت کرنے سے اب تک قاصر رہے ہیں جو اخلاقیات کے ان خیال کو ظاہر کرے جو بیک وقت مقصدی بھی ہو اور غیر لذتی بھی۔ بہر حال ان تمام اصطلاحات میں جو ہم معلوم کر سکے ہیں شاید نصب العینی افادیت سب سے بہتر ہے۔ مساوی افادیت (Eudæmonistic) اس خیال کو زایدی (ascetic) یا غلوی (Rigorist) نظریے سے، جس کو غایت کے شعل میں لذت تک کو خال کرنے سے انکار ہے، متمايز کرنے کے لیے بہت اچھی اصطلاح تھی لیکن (بعض مصنفین کی متواتر غلط ترجمانی کی وجہ سے) مساوی کشی (Eudæmonism) کی اصطلاح درجہ نسبت کے ساتھ اس طرح غلط ہو گئی ہے کہ اب اس کے

لئے ایک نظام اخلاقیات (A System of Ethics)۔ انگریزی زبیر اڈرپرویسرف نلی

Prof. J. J. Jilly (۱۹۹۰ء)

تک جہاں تک کہ جرمنی کا مشہور مفکر اڈورڈ وٹمان (Edward von Hartmann) مقصدی ہے کہ لذتی وہاں تک میں اس کو نصب العینی افادیت کے حایموں میں شامل کر سکتا ہوں۔ اور میرا خیال ہے کہ اس کی تصانیف اس موضوع پر عالمانہ منہ سب سے زیادہ اہمیت رکھتی ہیں لیکن وٹمان اس بات پر زور دیتا ہے کہ حقیقی غایت، اور اس وجہ سے حقیقی اخلاقیات ایجابی حیثیت سے نہیں بلکہ سلبی حیثیت سے مساوی (Eudæmonistic) (privativ-eudæmonistischer) ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ہموالی لذتیں تین حیثیتوں سے مختلف ہیں (۱) جہاں تک کہ کسی قسم کی ایجابی مسرت یا خیر قابل حصول ہے وہاں تک ہر صاحب اخلاق انسان کا مقصد یہ ہونا چاہیے کہ لذات کے شر میں تغلیل ہو۔ کچھ تو ان اشخاص کے لحاظ سے جو براہ راست متاثر ہوتے ہیں اور کچھ ذات سلفہ کی اس کوشش میں مدد کرنے کی غرض سے کہ آخر کار ایک واحد مقبول اور امن خیر تک رسائی ہو (تمام شعور کا لازمی طور پر لذت کے مقلید میں الم سے وابستہ ہوتے ہوئے)، جو عدم شعور کی مہلی حالت میں عود کرانے کے برابر ہے۔ (۲) صحیح اخلاقیاتی غایت میں لذت کے علاوہ قیمت کے دوسرے عناصر کو بھی متال ہونا چاہیے۔

ابہام سے بچنے کی پوری توقع نہیں رہی۔ افادیت کی اصطلاح شاید کافی طور پر یہ خیال پیدا کر دے کہ ہم افعال کا اندازہ اس طرح کرتے ہیں کہ ان میں کس حد تک انسان کے بہبود کا میلان ہے۔ اور افادہ ہمیشہ کسی قدر لذت کے خیال کا حامل رہے گا۔ لیکن نصب العین بنی توصیف سے یہ بات ذہن نشیں ہوگی کہ ہم جس خیر کے جو یا ہیں وہ کوئی ایسا تصور نہیں ہے جو لذت یا الم کے متعدد اختیاری تجربات کی تجویہ سے حاصل ہوا ہو بلکہ وہ ایک ایسا نصب العین ہے جس کو قیمت کے عقلی احکام نے جوہار کے حقیقی تجربات کے تمام عناصر پر لگائے جاتے ہیں، مقرر کیا ہے۔

## ۹

اخلاقیات کے اس خیال کے خلاف بار بار جو اعتراضات پیدا کیے جاتے ہیں

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ اخلاقی ضرورت کے نقطہ نظر کی دوسری تمام چیزوں اور روحانی نظم ان کی تقدیر ہی ہوتی ہے جس طرح کے حالات، مذہب، سعادت کی شے اور ذہنی ضرورت کے نقطہ نظر سے بھی تقدیر کی جاتی ہے۔

(Studies in Ethics) ص ۱۲۸۔

(۳) اخلاق اگرچہ وہ ہمارے حق میں ایک غایت بالذات ہے لیکن کائنات کے نقطہ نظر سے وہ غرض غایت کا محض ایک ذریعہ ہے (اس کے متعلق دیکھو کتاب تیسری باب)۔ یہ واضح ہے کہ پہلی اور تیسری اصلاحات، ابد الطبیعیات کے تنوعی نظام کی طرف سے تجویز ہوتے ہیں، جس میں یہ کوئی حصہ نہیں ہے۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کو دوسری اصلاح سے کوئی لازمی ربط نہیں ہے۔ اور یہ طبیعی سعادہ کی شے ہے خیال میں آئی نہیں کہ کسی اس نقطہ کے ساتھ غایت میں مختلف عناصر (لذتی، عقلی اور اخلاقی) کے آپس میں ربط کے متعلق اس کا خیال عجیب طرح سے متوازن ہے۔ بجز اس کے کہ اس کی یہ خواہش کہ ایک جانی بہود کے حصول کی عدم قابلیت کو ثابت کیا جائے اس کو لذتی امصار کی دشواریوں میں مبالغے سے کام لینے اور افادہ کے کی وقعت گھٹانے پر مجبور کرتی ہے (اگرچہ عقیدہ یہ بھی یہی ہے کہ افادہ محدود ہے)۔ اس بات پر غور کرتے ہوئے کہ عالم میں ممکنہ تقلیل کس طرح کی جائے ان تمام دشواریوں پر اسی تصور غور کرنا پڑے گا۔

ان میں سے بعض پریم اپنی آئندہ کتابوں میں غور کریں گے۔ لیکن میں ایک سوال کا جواب فوراً ادا کرنے پر مجبور رہوں۔ ہم جس رائے پر پہنچے ہیں وہ یہ ہے کہ ہمارے انفصال کی اخلاقیات کا تعین بالآخر عالم گیر غایت کی ترقی کے میلان سے کیا جائے گا۔ اور یہ غایت خود بھی کئی ایک غایات، اور خاص کر دو غایتوں، یعنی اخلاق اور لذت پر مشتمل ہے۔ اس صورت کے خلاف یہ اعتراض پیدا ہو سکتا ہے کہ اگر وہ (یا زیادہ) خیر کو یکجا کر دیا جائے تو ان میں سے کوئی بھی غیر قبل ازہرہ سمجھے گا۔ مختلف غایات پہلو بہ پہلو نہیں رہ سکتیں بلکہ ان کے فرق کو غالباً آجانا چاہیے۔ دو عناصر کا لازمی طور پر یکجا ہونا، اور ساتھ ہی اس ربط سے کسی میں تغیر نہ ہونا، یا ایک ربط کا آخر کار ایک ایسے کل پر دلالت نہ کرنا جو ان دونوں کو اپنے تابع رکھتا اور ان کی تحدید کرتا ہے انجام کار ناقابل فہم معلوم ہوتا ہے۔ میں نے یہاں اس اعتراض کی طرف اس لیے اشارہ کیا ہے کہ میرے خیال میں یہ جس دعوے کے خلاف پیدا ہوا ہے وہ کم و بیش میرے دعوے سے مشابہ ہے۔ کسی نظام کا مضحکہ اڑانا اس صورت میں نہایت آسان ہو جاتا ہے جب کہ ایک ناقذانے بیان میں قصداً ان خط و خال کو داخل کر دے جن کا وہم و گمان تاک ان صفتین کے اذہان یا تصانیف میں نہ ہو جو زیر تنقید ہیں، اور پھر ان چیزوں سے تجاہل کرے جن پر وہ غور و فکر کرتا اور ان کو بیان کرتا ہے۔ میں کسی ایسے مصنف کو نہیں جانتا جس کا دعویٰ یہ ہو کہ خیر و عناصر یعنی سعادت اور فضیلت پر مشتمل ہے، جو باہمی ربط کے باوجود غیر متغیر ہی رہتے ہیں۔ بہر کیف ان صفحات میں غایت کے ان مختلف عناصر کے متعلق جو باہمی ربط کے باوجود غیر متغیر رہتے ہیں ان کو کوئی بات کہی گئی ہے اور نہ مضمر کہی گئی ہے۔ بلکہ براہ راست اس کے مخالف میلان کے متعلق بہت کچھ کہا گیا ہے۔ میں نے اس بات پر زور دیا ہے کہ لذات میں اختلافات کو تسلیم کرنے کا مدعا یہ ہے کہ شعور کے دوسرے اجزاء

سے براؤٹے، (Appearance & Reality) طبعی حقائق ۲۲۶۔ تنقید کا رخ اصل میں خیر کے اس تصور کی طرف پھیر دیا گیا ہے جو صرف دو غایت یعنی سعادت اور خیریت پر مشتمل ہے جس سے صفت کو کوئی بحث نہیں ہے۔ لیکن اصولاً یہ قرض ہر اس خیال کے خلاف بھی پیدا کیا جاسکتا ہے جس کے مطالبات خیر و شر پر مشتمل ہے۔

ہے علم، فطیلت یا کسی اور کی وجہ سے لذت میں ترمیم ہو جاتی ہے۔ اور یہ کہ اس کے برعکس تصور لذت ان تمام چیزوں سے جن کو ہم خیر سمجھتے ہیں اس طرح قریبی طور پر مربوط ہے کہ کسی ایسی نصب العینی فطیلت کا تحصیل یا تسکین کا تغیر جس میں کسی کی قسم یا درجے کی لذت شامل نہ ہونا ممکن ہے۔ 'خیر مطلق' (the good) کی کوشش نہیں کر سکتے جب تک کہ اس کو متنوع، متغیر یا متقسم نہ کیا جائے۔ اور اس کے باوجود خیر کا کوئی جز اس رابطہ سے غیر متاثر نہیں رہ سکتا جو اس سے متعلق ہونے والے شخص کے شعور میں دوسرے اجزاء کے ساتھ قائم ہو۔ نیک ارادے کو خاص طور پر جو فطیلت دی جاتی ہے وہ اس لذت کی نوعیت کو معین کرتی ہے جس کو ایک نیک انسان خیر سمجھ سکتا ہے۔ ایک خیر طلب انسان جس چیز کو اپنی ذات کے لیے خیر سمجھے وہ اس خیر سے مائل مختلف ہوتا ہے جس کو ایک خود غرض انسان اپنے لیے خیر سمجھے۔ تہذیب و شائستگی سے جو لذت حاصل ہوتی ہے وہ اس لذت سے مختلف ہے جو دوسرے ذرائع سے حاصل ہوتی ہے کیونکہ تہذیب و شائستگی کی نگوئی محض اس کی خوشگوار پریشانی نہیں ہے۔ ایک نصب العینی انسان کے حق میں، بشرطیکہ حالات اس کے موافق ہوں، اپنے اور دوسروں کے خیر میں حد فاصل قائم کرنا ناممکن ہو گا کیونکہ وہ اپنا خیر زیادہ تر ان فعلیتوں میں پاتا ہے جو دوسروں کے حق میں مفید ہوتی ہیں۔ اور اگر اس کو یہ علم ہو جائے کہ اس کی نفس پروری سے دوسروں پر نفس اثرات مرتب ہو رہے ہیں تو وہ اس کے باز آ جائے گا۔ انسان کی نصب العینی غایت یا خیر ایسے مقصد و خیر پر مشتمل نہیں ہے جو پہلو بہ پہلو قائم تو ہوں لیکن باہم مربوط نہ ہوں بلکہ ایک خاص قسم کی زندگی پر جس میں متنوع اجزاء ہم تنگی کے ساتھ مربوط ہوتے ہیں۔ بے شبہ یہ اجزاء اپنے روابط کی وجہ سے متغیر ہو جاتے ہیں جس طرح کہ ایک تار سے پیدا ہونے والے سروں یا راکٹ منڈلی کے ساروں کی آواز اپنی ہم تنگی سے جو اثر پیدا کرتی ہے وہ اس سے مکمل مختلف ہوتی ہے جو ایک ایک سر یا جدا جدا ساز کی آواز سے پیدا ہوتا ہے لیکن جب تک ہم ان اجزائیں متغیر نہ کر سکیں اور کل تاروں یا ہم تنگی کو ان کی ترکیب کا نتیجہ نہ قرار دیں اس وقت تک سازوں کی ترقیم (notation) ناممکن ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اجزاء کے اجتماع سے کل بنتا ہے حالانکہ کل صداقت صرف اسی پر

مشکل نہیں ہے۔ کیونکہ یہ بات ہی اسی قدر صحیح ہے کہ کل اجزاء کے مجموعے سے زیادہ ہے۔ ایک نصب نامی غیر جن اجزاء پر مشتمل ہے ان میں امتیاز کرنے کی ہر کوشش کسی قدر تجربہ پر منحصر ہوتی ہے۔ لیکن، جیسے ہر مسٹر براڈے سے زیادہ نفسیاتی پیرائے میں کسی نے ہر کوئی تجربہ نہیں کیا، تمام اوجہ تجربہ پر ولایت کرتے ہیں۔ ہم کی کوئی قابلِ فہم تو بھی نہیں ہے۔ لیکن تجربہ اس کے لئے اس کو خواہ کی ایک ترکیب ضرور دیا جائے۔ ہر مسٹر براڈے نے اپنے الفاظ میں عام فہم اخراجات (Popular Ideas) کے ساتھ ساتھ میلان پر کھنکھناتہ انداز اور غیر تیسرے فقرے استعمال کیے ہیں اس کا مرید جواب داری آئندہ بحث کے دوران میں آجائے گا۔ یہ راضیات، حقیقات کے ہر اس عام پر عاید ہونے میں جس میں خیرِ مطلق کی قابلِ فہم توشیح کا کوشش کیا گیا ہے، یعنی تمام تجاربہ پر انفرادی اسباقات پر جس سے ہر ایک نے اپنا مطالعہ اخلاقیات سے مستثنیٰ ہے۔ یہ تمام بات نیکی کی زندگی کو ایک نصب نامی حیثیت سے پیش کرتے ہیں جس میں یہ فرق ہو گا کہ جبنا ہم ساز و متفق ہوتے ہیں اس خیال سے مشورہ ہے اس لئے یہاں پر بار بار ہے کہ شعور اسباق کی ہدایات میں ایک لازمی اور ناگزیر تضاد ہے۔ اس نظریے پر ایک اور باب میں بحث کی جائے گی۔ اسی اثنا میں ہر سرسری طور پر لکھنا یا جاسکتا ہے کہ ہر مسٹر براڈے کا اقرض ایک حد تک خود انھیں کیے نظام پر لوٹایا جاسکتا ہے جس میں وثوق نفس اور ایسا نفس کو ایک دوسرے سے جو کہنے مساوی طور پر اچھا بنا گیا ہے۔ آجائے اس کے کہ زندگی کے ایک مربوط اور ہم آہنگ نصب نامی تجربہ کی ذرا بھی کوشش کی جاتی ہیں، ہر ایک کو اس کی

۱۔ حقیقت میں کوئی صنف اس اقرض کا اس بڑی طسرح بدف نہیں بتا جس طرح کہ خود کانٹ جس کو مسٹر براڈے بھی شکل ہی کے عام فہم اخلاقیات کا ٹائیدہ قرار دے گا۔

۲۔ ڈورنر (Dörner) کا یہ اقرض صحیح ہے کہ اخلاقیات ایک کلیت ہے اور ایک ایسی وحدت ہے جو اجزاء پر مشتمل ہے۔ Handeln کا لفظ بمعنی ۳۔ Daimenarchliche

موزوں جگہ نصیب ہوتی۔ اگر شعور اخلاق میں اس کوشش کی قابلیت نہ ہوتی تو اس مسئلے کو اس منزل میں چھوڑ دینے کا الزام سٹر براڈ لے پر عاید نہ ہو سکتا۔ آگے بحث آئے گی کہ شعور اس قابلیت سے محروم نہیں ہے، خواہ وہ مسائل اپنی تفصیلات میں کتنے ہی دشوار کیوں نہ ہوں جو اس تصادم سے پیدا ہو گئے ہیں۔



# باب

## عدل

### ۱

ہم اب تک تو ان مختلف خیور یا خیر مطلق کے عناصر کی ماہیت پر غور کرتے رہے جن کو انسانی معاشرے کے لیے حاصل کرنا ہر فرد کے لیے ضروری ہے۔ لیکن یہ کہنا کہ زیادہ سے زیادہ خیر جو ممکن ہو پیدا کرنا ہمارا فرض ہے ایک ایسا اصول ہے جو اب مفروضات میں راست طریق میں کاٹتین نہیں کر سکتا۔ اب سوال یہ باقی رہ جاتا ہے کہ کس شخص کے خیر کو تعویت پہنچائی جائے؟ ہم جو اصول چاہتے ہیں وہ ایسا ہو جو خیر سے متعلق ہو۔ نہ کی قابلیت رکھنے والے اشخاص میں اس خیر کی تقسیم کے متعلق ہماری رہ نمائی کر سکے۔ اور ہم اب تک خیر کے اس اصول کو اپنا رہنما تصور کر کے پر قلغ رہے کہ ہر شخص کو اتنا ایک ہی شمار ہو اور کوئی شخص ایک سے زیادہ شمار نہ ہو۔ اگرچہ ہم اس اصول کو موضوعہ کو کسی قدر مختلف صورت میں ادا کر چکے ہیں کہ ہر شخص کے خیر کو ہر دور میں کے ممالک خیر سے قیمت میں مساوی سمجھا جائے۔ اب ضرورت اس بات کی ہے کہ اس ترمیم کی مزید توضیح کی جائے اور اس کو حق بجانب ثابت کیا جائے۔ لفظ انصاف کے متعلق اس کے عام مفہوم کے اعتبار سے کچھ کہنا ضروری تھا وہ پہلے آچکا ہے یعنی اس اضافی یا راجحی انصاف

کے متعلق جو ایک قوتہ اصولیہ تمام منظور اہل یا اہلین یا جمہور کی بنا پر مختلف افراد کے ساتھ مساوی سلوک بنجوز کرتا ہے۔ میں یہاں عدل مطلق سے بحث ہے جس کے احکام کا رد سے خود انجمنی دستور اہل یا اہلین یا جمہور کی اخلاقیات کا تعین ہونا لازمی ہے۔ اگر اس باب میں یہ پایا جائے کہ میں اپنے راستے سے ہٹ کر ان مسائل میں جا پڑا ہوں جو زیادہ صحیح معنی میں اخلاقیات کے بجائے سیاسیات بلکہ معاشیات سے متعلق ہیں تو میں یہ عذر پیش کروں گا کہ اخلاقیات کی ہر وہ بحث جس کو اس قسم کے مسائل سے کوئی واسطہ نہ ہو لازمی طور پر نظری اعتبار سے بے نتیجہ اور عملی نقطہ نظر کے بے سود ہوگی۔ انسان ایک اجتماعی وجود ہے اور اس کے فرائض کا تعین، یا حتیٰ کہ فرض کی مجرد ماہیت کی تحقیق ناممکن ہے جب تک کہ وہ اجتماعی ماحول کے ساتھ جس میں وہ محصور ہے اپنے تعلقات پر ایک حد تک بحث نہ کر لے۔

اب ہم جیسے ہی یہ سوال کریں کہ عدل کیا ہے؟ تو ہمیں فوراً دو متعارض نصب العینوں سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ اور بظاہر دونوں احکام کے مستحق نظر آتے ہیں۔ اول تو یہ اصول کہ ہر انسان کی ذاتی قدر و قیمت مساوی ہے، لہذا وہ مساوی احترام کی مستحق ہے، ایسا ہے جو عام فہم ہے۔ اور یہ سوال اخلاقیات کے عیسوی نصب العین کا اصل جوہر ہے۔ اس کے برخلاف یہ اصول کہ نیک کو بد پر ترجیح ملنی چاہیے، یہ کہ افراد کو ان کی نیکی یا ان کے کام کے مطابق معاوضہ ملنا چاہیے، ایسا ہے کہ ایک غیر مخطوفی شعور اخلاق کو مساوی طور پر پسند آتا ہے۔ انصاف کی ماہیت کے صحیح تصور تک رسائی کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہو سکتا ہے کہ ان دو بنیاد پر متضاد احکام دو متعارض نصب العینوں (یعنی مساوات کا نصب العین کشیت مساوات قیمتہ کے اور ماولانہ معاوضہ یا جزا) کے مسائل کی تحقیق کی جائے اور اس طرح شروع کرنا بہتر ہوگا کہ ہر اس عمل کو جو ان دونوں نصب العینوں میں صداقت کا کوئی نہ کوئی ضمیمہ یا جزو تسلیم نہیں کرتا، شبہ کی نظر سے دیکھا جائے۔

۲

اس اصول کے متعلق کہ ہر ایک صرف ایک ہی شمار ہوا اور کوئی شخص ایک سے



زیادہ شمار نہ ہو، منقسم کی پیش کردہ شکل میں تحقیق کرتے ہوئے اس کی سیاق عبارت کو بھی پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔ منقسم نے اس کو فقیر و مسرت کے ایک قانون کی حیثیت سے پیش کیا تھا۔ اس کو کافی وضاحت کے ساتھ نظر آ رہا تھا کہ اس کا زیادہ سے زیادہ مسرت، والا اصول یا اصول خیر کثیر (خواہ اس کو کتنے ہی سلجھے ہوئے پیرائے میں پیش کیا جائے) عملی استعمال کے قابل بننے کے لیے اس کا یا کسی اور قانون کا محتاج ہے جو اس کی تکمیل کرے۔ ظاہر ہے کہ سو اشخاص کی جماعت میں ہم مختلف طریقوں سے زیادہ سے زیادہ ممکنہ سعادت یا خیر پیدا کر سکتے ہیں۔ جہاں تک کہ ہمیں زیادہ سے زیادہ سعادت کے اصول سے تعلق ہے، یہ بالکل جائز ہو گا کہ تمام زیادہ خیر کو صرف یکپس کے حوالے کر دیا جائے اور باقی سمجھتے سے چھٹم پوشی کر لی جائے، بشرطیکہ ہم سو کی جماعت میں سے ہر فرد کو جس قدر مسرت پہنچا سکتے ہیں اس کی چوکنی مسرت ان یکپس افراد کو فرداً فرداً پہنچا سکیں۔ اور اگر ہم غیر مساوی تقسیم کی بنا پر ان یکپس اشخاص کی پانچ گنی مسرت کا باعث ہو سکیں یا سو آدمیوں کی جماعت میں سے ہر شخص کو مساوی تقسیم سے پانچ گنا خیر (خواہ وہ حقیقی خیر کچھ ہی ہو) حاصل ہو تو ہم خیر کثیر کے اصول کی رو سے (جب کہ بحث صرف اسی سے ہو) بالکل مجبور ہوں گے کہ سمجھتے کو نظر انداز کر دیں اور اپنے خیر کو پورے طور پر یکپس میں منقسم کر دیں۔ منقسم نے اس نوعیت کے مسائل کے حل کی حیثیت سے جو اصول اختیار کیا وہ یہ اصول موضوعہ ہے کہ ہر شخص ایک ہی شمار ہو اور کوئی ایک سے زیادہ شمار نہ ہو، لیکن اس کی نظر اس طرف نہیں گئی کہ اس اصول کو تجربے سے ثابت کرنا یا ایک اولیائی حکم کے سوا کسی اور پر قائم کرنا کس قدر ناممکن ہے۔ صرف ایک نحوی حذف کلام نے اس اصول موضوعہ کو اس طرح پھیلا کر بیان کرنے سے باز رکھا کہ ہر شخص ایک ہی شمار ہونا چاہیے، اور نیز اس سے کہ اس میں ایک چاہیے، بڑھا دیا جائے۔ اور چاہیے، کا لفظ اس قدر پر بار اور بے معنی ہے کہ کہتے ہیں کہ اس نے ایک وقت یہاں تک کہا تھا کہ اگر اس کو استعمال کرنا ہی ضروری ہے تو کم سے کم نشت سے اس کو نکال دینا چاہیے۔ پس یہ مقولہ ہرگز اس امر کا مدعی نہیں ہو سکتا کہ ہر شخص کو دولت یا سیاسی اقتدار یا معاشری مرتبہ میں مساوی حصہ ملنا چاہیے، بلکہ اس مساوات کو حصہ انتہائی غیر کی تقسیم

میں پیش نظر رکھنا چاہیے۔ بنیتم اشتراکی (socialist) نہیں تھا۔ اور وہ حقیقت میں کوئی زیادہ عمومیہ پسند (democrat) بھی نہ تھا۔ سیاسی اقتدار کی مساوات جس کی اس نے پچھنے سالوں میں وکالت کی تھی، اُس کے حق میں جس اس مقصد کے حصول کا ایک وسیلہ تھی کہ جہاں تک ممکن ہو قانون سازی کا یہ مشاہدہ ہونا چاہیے کہ ہر شخص کو اس خیر میں جو قانون کے اختیار میں ہو مساوی حصہ ملے، خواہ وہ کچھ ہی کم ہوں۔ اس حقیقت سے اس اصول موضوعہ کی قیمت پر کچھ زیادہ اثر نہیں پڑ سکتا کہ خود بنیتم نے بجز لذت کے کسی خیر کو تسلیم نہیں کیا۔

جب تک کہ مساوی تقسیم سے خیر کی مقدار میں کمی بیشی نہ ہو اس وقت تک اس قسم کے قانون کی نصف شعاری پر کوئی حرف نہیں آ سکتا۔ اس تصور و فہم میں اس قانون کا صرف یہ مدعا ہے کہ اگر تمھارے پاس الف اور ب میں تقسیم کرنے کے لیے خیر کی ایک مقدار موجود ہو تو تم کو چاہیے کہ آدھا خیر الف کو دے دو اور آدھا ب کو جب تک کہ اُن کی نسبت تمھیں صرف یہ علم ہو کہ ان میں سے ایک الف ہے اور دوسرا ب یا دوسری چیزیں مساوی ہیں۔ یا الف کو ب پر ترجیح دینے کی کوئی وجہ نہیں ہے بلکہ علی اعتبار سے کس حد تک اس علم سے رائے کی تنظیم اس اساس پر ہونی چاہیے کہ الف محض ایک علیحدہ فرد ہونے کی حیثیت سے ب سے ہرگز مختلف نہیں ہو سکتا، اور یہ کہ الف اور ب میں سے ہر قسم کی عدم مساوات اُن کے مقررہ حصص کی عدم مساوات کی مناسبت سے اس پر ہرگز ہوتی ہے۔ ایسے سوالات ہیں جن پر ابھی غور کرنا باقی ہے۔ لیکن اس بات کا ذکر روشناس ہے کہ عدم مساوات کے لیے کوئی خاص سبب موجود نہ ہو تو اس صورت میں تو زری انصاف کی حد تک مساوات ایک صحیح قانون ہے۔

ہماری راہ میں سب سے پہلی دشواری اُس وقت پیدا ہوتی ہے جب کہ خیر کی مساوی تقسیم سے تقسیم شدنی خیر کی مقدار لازمی طور پر بگھٹ جائے۔ ظاہر ہے کہ اکثر ایسا ہی ہوتا ہے۔ نہایت آسانی سے وہ مثالیں پیش نظر ہو سکتی ہیں جن میں ایک اچھی مادی شے کی معینہ مقدار کو اشخاص کی ایک مقررہ اور معین تعداد میں تقسیم کرتے ہوئے پیش آتی ہے۔ ایک محصورہ فوجی دستے میں راتب کی مساوی تقسیم پر کوئی شخص معترض

نہ ہو گا۔ لیکن اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ ایک بیسے تک کوئی امداد نہیں پہنچ سکے گی اور جو رسد دستیاب ہو سکتا ہے اس سے سپاہیوں کی صرف آدھی تعداد زندہ رہ سکتی ہے، اور اگر سب کے سب رسد کی مساوی مقدار حاصل کرنے کیلئے تو بتدریج فاقہ کشی ناگزیر ہو جائے گی تو ایسی صورت میں قرعہ اندازی کی تائید کسی حد تک ضروری ہو گی تاکہ یہ طے کیا جائے کہ کس آدھی تعداد کو راتب دیا جائے اور کس کو اس سے محروم رکھا جائے۔ میں یہ دعویٰ نہیں کرتا کہ میں نے جن ناگزیر حالات کی طرف اشارہ کیا ہے، بعینہ وہی حالات کبھی وقوع میں آئیں گے یا اگر یہ حالات پیش آئیں تو جو طریق عمل یہاں تجویز کیا گیا ہے وہ صحیح ہو گا لیکن اگر مفروضہ مثال میں یہ طریقہ نادرست ثابت ہوا تو اس کی وجہ نا انصافی نہیں بلکہ سمجھ اور ہوگی۔ کوئی شخص اس تحریک کی حرات نہیں کر سکتا کہ تمام متعلقہ افراد میں محض ایک نصب العینی مساوات کا اطمینان حاصل کرنے کے لیے پورے سے دسے کو فاقہ کر لیا جائے۔ جو اشتراکیت اس بات پر مصر ہو کہ ایک شخص کے مقابلے میں دوسرے کو زیادہ مسرت پہنچانے سے بہتر تو یہی ہے کہ سب کو خستہ حالی میں رکھا جائے، اس کو بھی طور پر جنونی انفرادیت کہا جاتا ہے۔ میں نے جس شکل کی طرف اشارہ کیا ہے وہ ذرا کمزور امتحانی صورت میں اکثر وقوع پزیر ہے۔ مثلاً ایک معلم کو اس مسئلے سے دوچار ہونا پڑتا ہے کہ کس حد تک ساری جماعت کو سمجھے رکھا جائے تاکہ غیر مجموعی غبی اقلیت کچھ نہ کہہ سیکھ سکے۔ اور جب ہم انفرادی کردار کے تفصیلی مسائل کو ترک کر کے اجتماعی اور سیاسی عمل کے وسیع مسائل کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تو مفروضہ تسلیم کرنا نہیں بلکہ ایک قانون بن جاتی ہے۔ اس بات کے کسی کو انکار نہ ہو گا کہ اچھی پسینوں کی موجودہ تقسیم حد سے زیادہ اور مطلقاً غیر مساوی ہے۔ موجودہ اجتماعی نظام و ترتیب کے سب سے مطمئن حامی کو بھی انکار نہ ہو گا کہ اس نظام انسان کی اکثریت کو لاکھوں ناکافی ہے، غذا اچھی، سیر زمین، آبی اور ان سے حد سے زیادہ کام لیا جاتا ہے۔ بالفاظ دیگر ان کی تباہ حالی میں خود ان کی اپنی کوئی غلطی نہیں ہے۔ اس کے باوجود اجتماعی تعمیر جدید کا سب سے انتہا پسند بحال سبب جو حتماتی گئے باخبر رہو اس امر سے ہم مشکل انکار کر سکتے تاکہ ان کا کب یا مساعادت یا سوانح (خواہ وہ کچھ ہی ہوں) میں مساوات پیدا کرنے کی فوری کوشش کا نتیجہ یہ ہو گا کہ بہت جلد نام افلاس

و محتاجی کی انتہا ہو جائے گی۔ یا کم از کم ملک یا نسل کے نصب العین ہی بہود کا درجہ نہایت پست ہو جائے گا۔ بنا بریں ایک غیر مساوی تقسیم اختیار کرنی پڑتی ہے تاکہ تقسیم کے لیے آخر کچھ نہ کچھ باقی رہے۔ یا تو ہم (مسروری اور عملی نقطہ نظر سے) کہیں کہ مساوات ایک خیر ہے لیکن خیر مطلق نہیں ہے، اور عملاً ہم پر لازم ہے کہ اصول مساوات کے مقابلے میں خیر برترین کے اصول کو ہی پیش کیا جائے (ملمی صحت و درستی کے اعتبار سے) یہ دعویٰ کریں کہ ان مثالوں میں مساوات حقیقی سنوں میں قربان نہیں ہوتی۔ قانون کا منشاء اس وقت بھی پورا ہوتا ہے جب کہ اس کا عملی استعمال عدم مساوات کو درجہ کمال تک پہنچا دے۔ جس طرح کہ قوانین برکت افس رقت بھی موثر رہتے ہیں جب کہ وہ منصفانہ قوانین ایک دوسرے کا اثر زائل کر کے سکوں پیدا کر دیں۔ کیونکہ فرض جس جیسے سحر کا مستحق ہے وہ محض مساوات مراعات ہے۔ ایک فرد کو اس وقت جی حقوق حاصل ہیں جب کہ دوسروں کے مساوی حقوق کا مطالبہ یہ ہو کہ اس کو عملاً کوئی نہ جابجاسل نہ ہونے پائے بلکہ شرکا ایک قابل لحاظ معاوضہ بھی۔ واقعی یہ سخت نا انصافی ہو چکی کہ سو میں سے نو آدمیوں کے خیر کا تولیہ طے کیا جائے اور باقی دس کے بہود سے کمال چشم پوشی کر لی جائے۔ ان نو آدمیوں میں بالکل اسی نسبت سے مراعات ملونا کہیں جائیں جو نو آدمیوں کی عدد میں ہے۔ ان دس کے حق نہایت بڑھ چڑھ چکا یا مال ہوں گے اگر نو آدمی چیز بچل کریں جو اس صورت میں بہترین ثابت ہوتی ہے۔ یہ دس آدمی اگر وہاں عامل نہ ہوتے مثلاً جو کچھ رسد دستیاب ہو سکتا ہے اس کو ان میں طے تقسیم کرنا کہ باقی دس اس سے محروم ہو جائیں۔ اس کے خلاف اگر ایک غیر محفوظ مقام کی مدافعت محض اس نیت سے جاری ہے کہ دشمن کی پیش قدمی نہ کی جائے تو نہ صرف بین مصلحت ہوگی بلکہ انصاف کا تقاضا بھی یہی ہوگا کہ لڑائی میں بہاں دوسوں کی کام آئیں وہاں باقی نو آدمی جان بچالی جائے۔ ان مثالوں میں انلیٹ کو اکثریت کی طرح پورے حقوق حاصل ہیں بشرطیکہ ان کی رعایت کے لیے ان کے مناسب مطالبے کی تسلیی کمال اس قرار داد سے پہلے ہو چکی ہو کہ جو کہ تدریجی شہادت مجبوعی مفاد عامہ کے لیے اختیار کی گئی ہے۔ اگر حضرت داؤد خاص فوجی اور غیر شخصی اعتبارات سے اور یا ہمتی کو ایک مخدوش چوکی کے لیے منتخب کرتے تو وہ کسی نا انصافی کے مرتکب نہ ہوتا۔

نہ صرف یہ کہ اصول مساوی بہو واپہو وکی مادی شراٹھ کی حقیقی مساوات کو جو ناجوئیز نہیں کرتا، بلکہ اگر اس کے صحیح مفہوم کو سمجھ لیا جائے تو وہ اس کو شش کی تائید بھی نہیں کرتا کہ اولیائی حیثیت سے حقوق انسان کی ایک مفصل فہرست تیار کی جائے۔ ایک ایسی ممکنہ مادی شے یا مخصوص آزادی عمل یا آزادی اکتساب کا پتہ چلانا ناممکن ہے، جس کے متعلق یہ استدلال کیا جاسکے کہ ہر فرد انسان کو تمام حالات میں اس کا حق حاصل ہے بعض حالات ایسے بھی ہیں جن میں اس نوعیت کے کسی ایک حق یا ہر حق کی تشفی جسمانی اعتبار سے ناممکن ہے۔ اور اگر استحقاق کی نسبت یہ دعوے کو اگر ممکن ہو، کے فقرے سے مشروط کر دیا جائے تو ہم جبارت کر کے یہاں تک کہہ سکتے ہیں کہ روئے زمین پر جتنے مرد و عورتیں اور بچے ہیں ان میں سے ہر ایک سالانہ ایک ہزار پونڈ کی آمدنی کا مستحق ہے۔ اس قسم کا دعویٰ بالکل اسی طرح مدلل ہے کہ ہر انسان کو جو معاش کے ذرائع یا تین ایکڑ زمین اور ایک گائے یا مزدگی یا آزادی یا آزادی امر نہ نسبت یا ترقی نشل وغیرہ کا حق حاصل ہے بعض حالات کے تحت ایک شخص کو ان میں سے کوئی حق حاصل نہیں ہو سکتا جب تک کہ دوسروں کے مساوی حقوق کو نقصان نہ پہنچایا جائے، بنا برآں انسان کا کوئی حق، بظاہر ایسا نہیں ہے جو غیر مشروط ہو سبکہ ایک حق مراعات کے۔ یعنی بجز اس حق کے کہ تمام اجتماعی نظامات میں اس کے حقیقی بہو وکی (خواہ وہ کچھ ہی ہو) ہر دوسرے شخص کے بہو وکی مساوی اہمیت دی جائے حقوق انسانی کی وسیع تفسیر اپنی بہترین صورت میں اہم ترین حقیقی یا قانونی حقوق کو مضبوط کرنے کی کوشش پر مشتمل ہے، جس کو اجتماعی ترقی کے ایک خاص درجے میں اصول مساوات کا استعمال عام انسانوں سے تسلیم کرتا ہے۔ یہ تمام آخر کار ایک اعلیٰ ترین اور غیر مشروط حق یعنی حق مراعات میں تحویل ہو جاتے ہیں اور اس اصول کے تمام جزوی استعمالات زمان و مکان کے حالات پر ضرور منحصر ہیں۔ اس امر کو تجربے ہی سے معلوم کرنا چاہیے کہ وہ کون سے مخصوص قانونی حقوق ہیں جو زمان و مکان کے بعض خاص حالات و شرائط کے تحت تقسیم بہو وکی ہر انسان کو مساوی حق دلانے میں سب سے مفید ثابت ہوں گے۔

ملا اصول مساوات کے اکثر اوصاف سے یا خطرناک استعمال کی ذمہ داری

اس کوشش پر عائد ہوتی ہے کہ مراعات کی مجرد مساوات کو فوراً مادی املاک یا شخصی آزادی، یا سیاسی اقتدار وغیرہ میں تبدیل کر دیا جائے۔ اس اصول پر جو اعتراضات وارد ہوتے ہیں وہ زیادہ تر میرے خیال میں اس امتیاز کو ذہنی بن گھسنے سے دور ہو جاتے ہیں جن پر میں بحث کرتا آیا ہوں۔ اس طرح اصول مساوات کے خلاف یہ اعتراض پیدا ہو سکتا ہے کہ عام جائداد یا کسی خاص قسم کی جائداد کی خوری مساوات کو متحقق کرنے کی کوشش ممکن ہے کہ موجودہ مل کے حق میں تو مفید ہو لیکن انسرکار نراج کی طرف رہنمائی کرے لیکن اس اعتراف کا جواب اس چیز کو پیش نظر رکھنے سے مل جاتا ہے کہ موجودہ منسلو کی طرح آئندہ منسلب بھی حق دار ہیں۔ جو منسلب ابھی عالم وجود میں نہیں آئی ہیں ان کو بھی حق مراعات حاصل رہے گا، اگرچہ یہ ظاہر ہے کہ یہی ایک ایسا حق ہے جس سے وہ اس وقت بھی مستحق ہو سکتی ہیں۔

نیز اصول مساوات کا زیادہ خام اور زیادہ ملا دسطہ استعمال اس متضمن مفروضے پر دلالت کرتا ہے کہ واضح قانون کے اختیار میں مساوت یا کوئی دوسرا غیر معین مقدار میں ہوتا ہے جس کو وہ اپنی مرضی سے تقسیم کر سکتا ہے۔ اگر ایک لمحے کے لیے بھی غور کیا جائے تو واضح ہو گا کہ ملکیت یا ایک خاص فرد کی طرف سے جو چیز قابل تقسیم ہے وہ ہرگز غیر نہیں بلکہ شرائط غیر ہے۔ یہ اعتراض (جیسا کہ بعض وقت سمجھا گیا ہے) بالکل غلط ہے۔ متعلق نہیں ہے بشرطیکہ اس کو اچھی طرح سمجھ لیا جائے۔ یہ ہمیشہ ممکن ہے کہ خیر کے مساوی تقسیم کو مقصد بنا لیا جائے، ہر انسان کے خیر کو مساوی قیمت دی جائے اور ہر انسان کو ایک ہی نظر سے دیکھا جائے جس حد تک کہ اس کا بہبود ہمارے عمل سے متاثر ہوتا ہو۔ لیکن ہمیشہ اس بہبود کی مساوی تقسیم کا یقین نہیں دلایا جاسکتا۔ ہر وہ شے جو قابل تقسیم ہے تمام حالات میں اور تمام اشخاص کے لیے خیر نہیں ہو سکتی۔ کوئی بہشت ایسی نہیں ہے جس کو بعض انسان خود اپنے ہی حق میں دوزخ بنا سکیں۔ صاف ظاہر ہے کہ بہبود کی مساوی شرائط مختلف اشخاص کے حق میں جن کی ذہنی اور جسمانی ساخت مختلف ہو

۱۔ اگر اس انداز کو مہمانت سمجھا جائے تو اسی کو دوسرے طریقے سے پیش کیا جاسکتا ہے یعنی یہ کہ ان حقوق کا احترام ایک فرض ہے جو آئندہ منسلو کو پیدائش کے بعد حاصل ہوں گے۔

حقیقی بہو کی مساوی مقدار نہیں پیدا کر سکتیں ایک شدیدائے مساوات عملی شمار کی حیثیت سے غالباً یہ کہے گا کہ، شرائط کی تقسیم تو مساوی ہو، البتہ باقی امور میں خود افراد کا کام ہے کہ اپنی احتیاجات آپ کر لیں، لیکن کمائون کے اس کردار سے مساوی مراعات کا قسطنطنیہ قوت مل جاتا ہے۔ کیونکہ جس غایت کو پیش نظر رکھنا ہے وہ مساوات شرائط نہیں بلکہ مساوات بہو ہے۔ یا (جس کی توضیح آچکی ہے) اُس قدر مساوات جو خیر کی بڑی سے بڑی مقدار کی تقسیم کے حق میں متوافق ہو لیکن کئی ہی شے کی تقسیم میں حقیقی مساوات نہ صرف تقسیم طلب مقدار کی تنصیف کا باعث ہوگی بلکہ حقیقت میں اس سے پیدا ہونے والی سیرت کو اور بھی غیر مساوی بنا دے گی۔ مثلاً اگر چند ان کی تقسیم میں مختلف افراد کی مختلف اشتہاد احتیاج کا کوئی لحاظ نہ کیا جائے تو غیر مساوی تقسیم کے مقابلے میں نسبتہ حقیقی صحت و مسرت کا اوسط زیادہ گھٹ جائیگا۔ بچوں اور بانوں، طبعی مہذب اور ہند، بے سمجھ یا سادہ لوح اور صبح بیدار کو یکساں طور پر شخصی آزادی عطا کرنے پر اصرار کرنا حقیقی بہو کی سچی برتھ ہوگا، حالانکہ اس کی غیر مساوی تقسیم سے ہی ہر شخص فائدہ اٹھا سکتا ہے لیکن بے کو آزادی کی یہ مقدار ایک طبقے کے بہو کے لیے تو بہت زیادہ ہو اور دوسرے کے لیے بہت کم۔ جب ہم لذت انسانی کے اعلیٰ وسائل یا خبر انسانی کی اُن اعلیٰ تر اقسام پر جولنت کی اصطلاح کے تحت نہیں ظاہر ہو سکتے، غور کرتے ہیں تو یہ امر اور واضح ہو جاتا ہے کہ انسانوں میں ان غور کی قابلیتیں بے حد متنوع ہیں، اور اگر ان کی مادی شرائط کو مساوی طور پر تقسیم کیا جائے تو سیرت میں حقیقی مساوات قائم نہ ہو سکے گی، اور یہ مساوی مراعات کے اصول کے منافی ہو گا۔ ہمیں ہرگز جمالیاتی سیرت کی مساوی تقسیم اس طرح نہ کرنی چاہیے کہ ہر شہری کو فنون جمیلہ کی تعلیم کا باطل ایک ماحضاب اختیار کرنے پر مجبور کیا جائے انسانوں میں مختلف اقسام خیر کا تنوع ہی کسی ایسی کوشش کو روکنے کے لیے کافی ہے کہ شرائط سے فائدہ اٹھانے اور ان کو حقیقی بہو میں منتقل کرنے کے متعلق مختلف قابلیتوں کا لحاظ کیے بغیر شرائط میں مساوات پیدا کی جائے۔ جو انتہائی نظامت و مادی خیر کی تقسیم میں سیرت اور قابلیت کے اختلافات سے کامل طور پر غشی کر لیتے ہیں ان کی تجویز سے نہ صرف خیر کی مقدار اپنی بیکہ کم ہو جائے گی بلکہ ممکن ہے کہ اس کی

تقسیم میں ہر فرد کے ساتھ مساوی مراعات کا برتنا بھی دشوار ہو جائے۔ مجتہد کے قانون کو اکثر اس اعتراض کا ہدف بنایا گیا ہے کہ اس قانون کی رو سے معاشرہ پابند ہو گا کہ ایک کام پور نشہ باز کے ساتھ وہی سلوک کیا جائے جو ایک جتنا اس اور لائق کارکن کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ یہ اعتراض اس اصول کی کامل غلط فہمی پر مبنی ہے۔ ایک شرابی کے ساتھ اس طرح سلوک کرنا کہ نشہ بازی اور کام پوری میں اس کی جرات اور بڑے لینے اس کو اجرت اور آزادی اسی قدر دینا جس قدر کہ پرہیزگار اور مخلصی شخص کے بہبود کے لیے ضروری ہے، یہ منہ نہیں رکھنا کہ اس کا خیر دوسروں کے خیر کے مساوی ہے۔ شخص خیر عام میں اپنی طرف سے کوئی اضافہ نہ کرے اس کو ان لوگوں کا، جو اس کے تقویت پہنچاتے ہیں، ہم مرتبہ قرار دینے سے دوسروں کے جتنے حقوق زائل ہو جاتے ہیں ان کے متعلق سکوت اختیار کر لینے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے جتنی خیر پہنچا رہا ہے خیر ہی نہیں کیا جا رہا ہے۔ اگر ایک کام چھوڑ کر اتنا ہی معاوضہ دیا جائے جتنا کہ ایک غنئی کو دیا جاتا ہے (ہم اگر یہ فرض بھی کر لیں کہ یہ معاوضہ حقیقت میں اسی کے خیر کے لیے ہے) تو اس کا ایک نہیں بلکہ کئی اشخاص شمار کرنا ہو گا کیونکہ اس کی حمایت جماعت کے مختلف اراکان پر مزید بار مائد کرے گی۔ اس وقت میرا مقصد یہ نہیں ہے کہ اس امر کی تحقیق کی جائے کہ ہر شخص نے خیر کی حقیقی مساوی مراعات کے حصول میں کون سے معاشری نظام است سب سے زیادہ موزوں ہیں۔ لیکن اتنا تو بلا خوف تردید کہا جاسکتا ہے کہ ان معاشری نظامات میں یہ اثر نہیں پیدا ہو سکتا کہ ہر طرح اس امر کا یقین نہ دلائیں کہ انسانوں کی ادنیٰ شرائط اور ان متنوع اقتدارات میں سے وہ اپنے اور کل معاشرے کے بہبود کا کام لیتے ہیں کوئی نہ کوئی مناسب۔

انٹر وک دان دشواریوں کو سن لے کے لیے یہ شورہ دیں گے کہ معاشری انصاف کا صحیح مدعا مساواتِ مواقع ہے۔ میں بعض حدود میں اندر اس اصعب البصیر کی عجلتِ شان علی قیمت کا اعتراف کیے بغیر نہیں رہ سکتا، اگرچہ آسانی سے ظاہر کیا جاسکے کہ ان کی غلط بے لفظ تکمیل ناقابلِ عمل ہے۔ ہر شخص کو حقیقت میں مساوی مواقع دینے کی یہ صورت ہوگی کہ ملکیت ہرنچے کے لیے اتنی ہی چھٹی ماں فراہم کرے لیکن نقصی

لے جانے والے حقوق اور فرائض، جملہ اولیٰ انصاف مساوات کے قانون سے لڑی نہیں جاسکتی۔



اعتبار سے منصب بعین بھی بالکل انھیں اعتراضات کا ہدف بن سکتا ہے جو مساوی تقسیم کے منصب بعین پر وارد ہوتے ہیں، جب کہ اس کا انطباق غذا کی سی خام اور مادی شے پر ہو۔ ایک انگریز ہنرمند کے لیے اُس قدر بھتہ مقرر کر کے جو ایک جاپانی سپاہی کی نظر میں صرف ایک اصراف معلوم ہو اس کی زندگی سے حتی الامکان فائدہ اٹھانے کا مساوی نہ بن سکتا ہے۔ اسی طرح ایک غبی اور ایک نابالغ کی تعلیم کے لیے مساوی بیاق فرام کرنا بھی عاوانہ تقسیم کے منصب بعین سے بہت بعید ہے۔ اس مثال میں، اُسی یہ بتانا مشہور ہو جائے گا کہ کس کے ساتھ عدم مساوات برقی جاری ہے۔ ایک نابالغ کو لکھنا پڑھنا سکھانے کے لیے سبکی توجہ کی ضرورت ہے اُس کے سبکی غبی کے لیے ہے۔ لیکن نابالغ کو اپنی صلاحیتوں سے کام لینے کے لیے اعلیٰ تعلیم کی ضرورت ہے حالانکہ غبی میں اس سے استفادہ کرنے کی کوئی قابلیت موجود نہیں ہوتی۔ یہاں شاید یہ حجت کی جائے کہ جو شخص اس تعلیم سے فائدہ اٹھانے کے قابل نہیں ہے وہ بھی اُس موقع سے اُسی فائدہ اٹھا رہا ہے، جتنا کہ وہ جس میں اُس کی اہلیت ہے۔ صاف ظاہر ہے کہ یہ بھی محض ایک طرزِ ادب ہے۔ جس شخص کو فطرت نے ایک غیر مستفادہ کرنے کی صلاحیت سے محروم کر دیا ہو اُس کو اس سے استفادہ ہونے کا موقع دینا ایسا ہی ہے جیسا کہ مذمت کی آنکھوں پر عیناً لگانا۔ لیکن اگر مواقع کی مساوات سے مراد محض خارجی شرائط کا تشبیہ ہے، بلا لحاظ اس شخص کی قدرتِ استعمال کے، در اگر ہم ان عدم مساواتوں سے جن کا تسویہ ہمارے پیش نظر ہے، ان تمام شرائط کو خارج کر دیں جو فیاضی فطرت کی عدم مساوات کی وجہ سے پیدا ہوئی ہیں تو البتہ کس احوال سے بعض حیرناک نتائج مترتب ہوں گے۔ اس صورت میں اگر ہم ایک حقیق کے لیے وہ تمام مواقع ہیا کریں جو ایک سمجھدار انسان کے لیے کیے جاتے ہیں اور مساوی مواقع کے منصب بعین کی خلاف ورزی کو ناپسند کرتے ہو۔ اس کے لیے پاگل خانہ اور مجاہدینِ فراہم کر دیں جن کی ایک صحیح اُتھل کے لیے کوئی ضرورت نہیں ہے تو ہمیں تشغی ہو جائے گی کہ ہم نے اپنا فرض

اداکر دیا۔ نیز مختلف نسل کے انسانوں اور مرد و عورت ارضیہ اور صحتمند نے امتیاز کو بھی  
نظر انداز کر دینا پڑے گا کیے مساوات مواقع کو خواہ کسی طریقے سے سمجھا جائے  
اس سے ایسے نتائج برآمد ہوں گے کہ ہر شخص کو مہل اور بیعہ از انصاف معلوم  
ہوں گے۔ اگر مساوات مواقع کے اصول کو خواہ وہ بعض زیادہ گہرے اصول کے  
خاص حدود کے اندر سرسری معنی استعمال کیے گئے کتنا ہی ترقی کیوں نہ ہو اس کے منطقی  
نتائج تک پہنچایا جائے تو وہ مہل ثابت ہوتا ہے۔ اس کے مہل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ  
وہ اصول مراعات مساوی کے منافی ہے، جو ہماری رائے میں بیانیہ مساوات ہے۔  
لیکن ہمیشہ فرض نہیں کیا جاسکتا کہ وہ خیر کثیر کے اعمال کی موافقت کو گوارا دے گا حالانکہ  
اس کے معقول ہونے میں کوئی کھڑا نہیں۔ مساوات مواقع محض اسی حد تک ایک  
عقلی اصول موضوعہ ہے جس حد تک کہ وہ فی الجملہ خیر کثیر اور اس خیر کی زیادہ  
مساوی تقسیم کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ اور اس بات کا ہمیشہ اسکا ن ہے کہ مواقع کی  
عدم مساوات کی کچھ مقدار فی الجملہ زیادہ خیر کی طرف بھی رہنمائی کرے اور اس خیر کی زیادہ  
مساوی تقسیم کی طرف بھی۔ خاندان ایک ایسا ادارہ ہے کہ اس میں مواقع لازماً غیر مساوی  
ہوتے ہیں۔ اور باوجود اس کے ممکن ہے کہ جس نظام کی رو سے ہر بچہ اپنی ماں کے زیر تعلیم  
و تربیت ہو اس بچے کے مقابلے میں زیادہ التفات و توجہ حاصل کرے جو سرکاری  
پرورش گاہ یا اقامتی مدارس میں حاصل ہوتی ہے جہاں ہر حال مواقع کے لازمی طور پر  
غیر مساوی ہونے کو نظر انداز نہیں کیا جائے گا جو مختلف تعلیم کی استعداد کے کم بیش ہونے کی  
وجہ سے رونما ہوتا ہے۔ اگرچہ اس میں شب کی بہت کم گنجائش ہے کہ اجتماعی نقطہ نظر سے  
مساوات مواقع کی خواہش بے حد قابل قدر رہے، تاہم یہ نہ منہر ض کر لیا جائے کہ

۱۔ اگر ہم اپنے خیالات کو حیاتی عدم مساواتوں تک نہیں بلکہ طبی مساوات تک دست و پا کر دیا کریں  
اور زیادہ شدید دشواری پیدا ہو جاتی ہے۔ اگر معاشرے یا ہر مقامی جماعت کے ہر ممکن کو بہتر ترین  
آب و ہوا وغیرہ کا پورا فائدہ حاصل ہوتا ہے تو فوراً سراپہ داری کا سوال پیدا ہو جاتا ہے۔ اگرچہ ہر فرد  
ایک فرد نہیں بلکہ ایک جماعت پر مشتمل ہے۔ جماعت اس کے ہم مشر کی ہے جو مساوات کا حیا ہے۔ اور بافتہ کی پٹری کے  
کڑا وہ لپا پ لینڈ کے مانند کسی قدر مزید فائدہ پہنچانے کا جراثیم وراثی کو مستعد بنانے کا  
معاوضہ کر دے یا جو ہائبرگ کے مانند کسی حد تک محرم بنایا جائے کہ انداز کے ایک مانند کے ہر تہہ

کم دیش ان موردی طبقات کی کامل قطع و بربد جن کو دولت و تہذیب میں کسی قدر  
افضلیت حاصل ہے اور جو نتیجہ موقع سے مستفید بھی ہوتے ہیں مفاد عامہ کے لیے  
ناگزیر ہے۔ اگرچہ زیادہ بد بخت طبقات کی مادی، ذہنی اور اخلاقی سطح کو بلند  
کرنے کی ہر کوشش سے بے شک یہ فرق گھٹتا جاتا ہے جس حد تک کہ ایک اعلیٰ  
موقع بعض کاموں میں اعلیٰ درجے کی قوت فاعلہ حاصل کرتا ہے جس کی بدولت  
سب کے سب مستفید ہوتے ہیں اسی حد تک اعلیٰ موقع کو اجتماعی پسندیدگی بھی حاصل  
ہوتی ہے، لہذا وہ خلاف انصاف نہیں ہے۔

اصول مراعات مساوی کس حد تک حقیقی خیور کی غیر مساوی تقسیم کا متقاضی  
ہے یا اس سے تقویت حاصل کر سکتا ہے ایک اعلیٰ سوال ہے جس پر میں یہاں بحث کرنا  
نہیں چاہتا۔ اچھی چیزوں کی تقسیم جن کو دنیا جانتی ہے حقیقی خیر کی مساوی تقسیم سے  
اسی قدر بے تعلقی ہے جن قدر کہ سب کو دے مواقع یا شرائط کی مساوی تقسیم سے۔  
اصول مراعات مساوی کی بنیاد پر اعلیٰ تر مساوات کی کوشش میں مدد دینی چاہیے  
یا اجازت کرنی اس سوال پر منحصر ہو گا کہ آیا موجودہ حالات میں (جب کہ اشیاء بھی  
غیر متغیر ہوں اور فطرت انسانی بھی) یا بغیر سب کے مفاد کے مطابق ہو گا، بشرطیکہ  
مفاد کے مفاد کو بالکل مساوی اہمیت دی جائے۔ عام طور پر اقرار کیا جائے گا  
کہ اگر معاشرے کی انقلابی تعمیر جدید میں فوری جدوجہد شروع کر دی جائے تو مساوات پر پہنچنا  
باقی نہیں رہے گی۔ لیکن یہی سب کچھ نہیں ہے۔ ایک حد تک آزادی عمل پسو کی آپ  
شرط ہے اور ہمیشہ رہے گی۔ اور آزادی عمل عدم مساوات پر دولت کرنی ہے اس میں  
ایک حد تک تندرست ہے کہ ایک شخص اپنی ذاتی فعالیت کے نتیجے کو  
اچھے ہی لیے مخصوص کر لے یا دوسروں کے لیے وقت کر دے۔ اگر یہ فرض کیا جائے  
کہ فعالیت ضروری کام کی تقسیم خود ہی کر سکتی ہے تو یہ معلوم کرنا دشوار ہے کہ جن لوگوں کو  
یہ اہمیت حاصل نہ ہو کہ اپنی فعالیتوں کو اس طرح ترتیب دیں کہ اپنی یا ان افراد کی  
صحت میں جو ان کے ماتحت یا منظور نظر ہوں عدم مساوات پیدا کریں اپنی فرصت  
کو اس طرح کیسے صرف کریں کہ وہ یا تو خود ان کے لیے خوش گوار ہو یا عقل اور سیرت  
کی ترقی کے لیے سوزوں ہو۔ اور یہ ناممکن ہے کہ ان عدم مساواتوں سے دوسری

عدم مساواتیں پیدا نہ ہوں۔ جو شخص ایک غیر معمولی اور خدا داد جوہر والے انسان یا فاضل یا مہر مند کی صحبت سے مستفید ہوا ہو وہ اپنے غیر معمولی اوصاف و کمالات سے لیے جھوڑ جائے گا۔ جو شہر غیر معمولی توانائی و سیرت رکھنے والے انسانوں سے آباد ہو وہ ان ثمرات سے بہرہ ور ہو گا جن کو ملکات و دوسرے شہروں میں منتقل نہیں کر سکتے اگرچہ یہ ممکن ہے کہ وہ ان کو مصنوعی طور پر بر باد کرنے کی کوشش میں لگ سب جائے۔ اصول مساوات کے شدت کے ساتھ عائد کرنے کا نتیجہ صرف خاندان ہی کے لیے چھٹک نہ ہو گا بلکہ مذہبی کتبوں کے اس غیر فطری اصول کے نفاذ کے ہی مراد ہو گا کہ کسی خاص شخص کو دوست نہ بناؤ۔

حصول مساوات کی کوشش کس نقطہ پر پہنچنے کے بعد فی الجملہ ہر شخص کے لیے خیر کا اعلیٰ تر امکان پیدا کرنے سے قاصر رہتی ہے ایک ایسا عملی سوال ہے جس کا فیصلہ تجربے ہی کی مدد سے ہو گا جس میں صرف اتنا بتانا چاہتا ہوں کہ (۱) کسی قدر عدم مساوات یا بہبودی ایک شرط ہے۔ (۲) یہ کہ صرف ایک ہی مساوات ایسی ہے جو ہمیشہ قابل عمل اور صحیح ہے اور وہ مساوات مراعات ہے، کیونکہ ہمیشہ (نصب یعنی اعتبار سے) ہم اس امر کو طے کرنے میں ہر فرد کے ساتھ مساوی مراعات ملحوظ رکھتے ہیں کہ ان میں سے کون فی الجملہ خیر عمومی پیدا کرنے کا باعث ہو گا۔ اور (۳) جہاں یقیناً ہمارا یہ فرض ہے کہ ایک ایسی دنیا کی ترتیب کو پیش نظر رکھیں جو خیر کی زیادہ جتنی مساوات پیدا کرنے کا باعث ہو، وہاں ہیں اولیائی طور پر یہ نہ فرض کر لینا چاہیے کہ یہ مساوات ہمیشہ دولت یا سیاسی اقتدار یا سیاسی اور جسم کی خارجی یکسانی یا مراتب کی ترقی یافتہ مساوات سے حاصل ہو سکے گی۔ اصول مراعات مساوی یقیناً ہم سے متعارف ہے کہ حقیقی بہبود کی اعلیٰ مساوات کو اپنا مقصد بنائیں لیکن شرط یہ ہے کہ اعلیٰ مساوات کہیں ہر فرد کے اس مساوی حق کو زائل نہ کر دے کہ جہاں تک ممکن ہو اس خیر سے مستثنیٰ ہو۔

یہاں تک تو میں یہ بحث کرتا رہا کہ اصول مساوات کے خلاف جو تین اعتراضات پیدا ہوئے ہیں اگر ان کو اچھی طرح سمجھ لیا جائے تو ان میں سے کوئی اعتراض اصول مراعات مساوی پر وارد نہیں ہوتا نیز اس اصول پر کہ ہر انسان اس بات کا مستحق ہے کہ جماعت اس کے ساتھ مساوی مراعات ملحوظ رکھے۔ اگرچہ ممکن ہے کہ یہ مساوی مراعات

میعینہ شرائط کے تحت حقیقی خیر کی نہایت غیر مساوی تقسیم پر منتج ہو لیکن اب مجھے ایک اور مشکل سے دوچار ہونا ہے جو نظری حل کے اعتبار سے اتنی آسان نہیں ہے۔

## ۳

اتفاق سے اس بات کی طرف بھی اشارہ کر دیا گیا ہے کہ غیر معمولی اشخاص کی نہ صرف معیار سے کم بلکہ زیادہ استعداد بھی جماعت پر غیر مساوی قربانیاں عائد کرے گی تاکہ انہیں اس قابل بنائے کہ وہ مساوی بہبود حاصل کر سکیں۔ ہم اس دشواری کی سب سے کم شدید صورت پر غور کریں گے۔ جو لوگ اعلیٰ ترین ذہنی ترقی و اصلاح کے قابل ہوں، اور جو خیر اتفاق سے ان کے ساتھ وابستہ ہے ان سے مستفید ہو سکتے ہوں ان کی تعداد بے شبہ قلیل ہے۔ اگر ان خیر سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے تو یہی بہت کم لوگ ان سے استفادہ کر سکتے ہیں۔ تاہم اگر ان چند افراد کو ترقی و اصلاح کا موقع دیا جائے تو جماعت کے ادنیٰ خیر سے (جس سے سب مستفید ہو سکتے ہوں) ہاتھ دھو بیٹھنا پڑے گا۔ اور یہ ان لوگوں کی تعداد کے لحاظ سے جن کے لیے یہ قربانی گوارا کی جاتی ہے نہایت غیر متناسب ہے۔ واقعی بحث یہ پیدا ہوگی کہ ان افراد کی خدمات سے جماعت کو جو فائدہ پہنچے گا اس کی غیر معمولی قدر و قیمت کے پیش نظر ان کی تعلیم و تربیت کے غیر متوجہ زمانے یا تیار می کی طویل مدت کو نظر انداز کر دیا جائے، اور ان اشخاص کی تعداد اور اس تعلیم کے اخراجات کو بھی، نیز اس اسراف کو جو (کسی قابل تصور نظام انتخاب کی رو سے) ان اشخاص کی تعلیم و تربیت میں برداشت کرنا ہو گا جو آخر کار اعلیٰ ترین کام کے نااہل ثابت ہوں گے۔ جب تک صورت حال یہ ہو ہم مساوی رعایت کے اصول کے تحت دشواریوں سے دوچار ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے۔ ممکن ہے کہ ان فضیلت یافتہ اشخاص کے ساتھ اتنی سہولتیں ملجو نہ کہ یہی جائیں کہ اکثر انسان ان سے محروم رہیں، لیکن بہتر تو یہی ہو گا کہ جماعت کا ہر رکن ان سے مستفید ہو۔ نیز خود مساوات مراعات کا مطالبہ یہ ہے کہ ادا می مساوات کو ترک کر دیا جائے۔ اس طرح جب تک ہماری توجہ تہذیب کی ان اعلیٰ تراف نام اور ان سے حاصل شدہ فی بہود تک محدود رہے جو صاف طور پر معاشری افادے کا

باعث ہوتے ہیں، ہماری دشواری ایک حد تک رفع ہو جاتی ہے۔ لیکن میرا خیال ہے کہ جب ہم اس لفظ پر غور کرتے ہیں (اگرچہ اس لفظ کے ساتھ کسی قدر خود غنائی کے تمازا زات وابستہ ہیں) جس کو اعلیٰ تر تہذیب کے نام سے موسوم کرنا چاہیے تو صورت حال بدل جاتی ہے۔ اس بات سے بہت گھبرانا چاہیے کہ جماعت کو اعلیٰ تہذیب کی عیشہ بھاری قیمت ادا کرنی پڑتی ہے۔ یہ امر متنبہ ہے کہ آیا تہذیب کی ایک قسم وہ نہیں ہے جو اپنی بقا کے لیے ایک ایسی جماعت کی متقاضی ہے جس کو زندگی کی تمام خوش گوار اور دلکش اشیا میں مساوی سے زیادہ حصہ حاصل ہو اور جو سخت پریشانیوں سے مصنوں اور انسانی انفرادیت کی آزادانہ توسیع کے لیے سب سے مستعد بن جائے ایک ایسی جماعت جس کو (کم سے کم عہد شباب میں) بہت کچھ فرصت و آزادی حاصل ہو کرنی ہے، اور اس نوعیت کی تعلیم و تربیت حاصل ہوتی ہے جو جس موروثی روایات پر قائم رہ سکتی ہے بلکہ لیکن یہ یقینی بات ہے کہ ایسی جماعت کثیر اسراف ہی کی بدولت قائم رہ سکتی ہے لیکن کئی مثالوں میں یہ جماعت فرصت سے فائدہ اٹھانے سے محروم رہے گی اور آزادی کا غلط استعمال کرے گی۔ جماعت کو نظر انداز کر کے اپنی خواہشوں کی من مانی تکمیل کرنے کی آزادی ایک انسان سے اکثر ایسے کام کراتی ہے

---

سے یہ خیال اس وجہ سے غیر متاثر رہتا ہے کہ جہاں کہیں اس طبقے کا وجود پایا جائے وہاں ممکن ہے کہ انفرادی ارکان (اکثر دفعہ اعلیٰ ترین ذہنیت کے لوگ) خارجی طبقات سے اگر اس میں شامل ہو جائیں۔ وہ ان روایات کو اختیار کرتے اور ان پر تصرف ہوتے ہیں جن کو فوقیت یافتہ خاندان زندہ رکھتے ہیں۔ اور یقیناً یہ کہنہ تحصیل حاصل ہے کہ فوقیت یافتہ خاندان سے میرا واحد

یا حقیقی معاصر کسی زبان میں اشرافیہ (Aristocracy) یا قادی (Plutocracy) نہیں ہے (کیونکہ ان میں سے کوئی بھی بحیثیت ایک طبقے کے نہ تو اعلیٰ تر تہذیب و شائستگی کی پروا کرتا ہے اور نہ اس کی ترقی میں زیادہ کوشش کرتا ہے)، بلکہ ایک ایسا طبقہ جس کو متوسط درجے کی ثروت یا مواقع توازن حاصل ہوں، اور جس کا وجود یقیناً سب سے متحمل طبقے پر کم و بیش اس حیثیت سے منحصر ہو کہ اس میں اس طبقے کے لوگ شامل ہوتے ہیں یا اس کی ضروریات ہمیا کرتے ہیں۔

جو کسی صورت میں بھی جائز نہیں قرار پائے۔ صرف ان منظور نظر افراد کا ایک محدود تناسب ہی وہ کام کر سکے گا جن سے کافی طور پر ان اعلیٰ سہولتوں کو حق بجانب قرار دیا جاسکتا ہے جو ان کو حاصل ہیں۔ یقیناً کہا جاسکتا ہے کہ ایک اشتراکی (Socialistic) یا اشتالی (Communistic) جماعت اس طبقے کو زندہ اور قائم رکھنے کی تدابیر اختیار کر سکتی ہے بشرطیکہ اُس پر جو صرفہ عائد ہوگا اسی کے مساوی اس کی معاشری قیمت بھی ہو۔ لیکن اگر اس اجتماعی قیمت کو سبب تسلیم بھی کر لیا جائے تو اس کا کیا امکان ہے کہ ساری جماعت، جس کی تنظیم خالص مساوات پر مبنی ہو اور جو تمام شعبوں میں بے چون و چرا اجتماعی ارادے کی اطاعت حاصل کرنے کی عادی ہو، اس تہذیب کی قدر و قیمت کو تسلیم کرے گی؟ بے شبہ یہ ایک عملی سوال ہے جس کو ہمارے نظریے سے کوئی وجہی واسطہ نہیں ہے۔ اگر یہ جماعت اس طبقے کی قدر و قیمت کو تسلیم نہ کرے جو اعلیٰ ترین معاشری بہبود کے لیے ناگزیر ہے، تو اس حد تک معاشری حالات کی اعلیٰ مساوات کے لیے تمام جدوجہد کو اُس نقطے پر ختم ہو جانا چاہیے جہاں اس طبقے کا وجود اصول مراعات مساوی کی رو سے خطرناک صورت اختیار کرنے لگے۔ لیکن اس کا مفہوم یہ ہے کہ اُس طبقے کی معاشری قیمت کو فرض کر لیا جا رہا ہے۔ تاہم کیا ایک نقطہ ایسا نہیں ہو سکتا جہاں تہذیب، کے نوائید عام ہونے سے محروم ہو جائیں؟ کیا اولیاتی یا تجرباتی نقطہ نظر سے یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ تھوڑے لوگوں کے اعلیٰ بہبود اور زیادہ لوگوں کے ادنیٰ بہبود میں توفیقی و تطبیقی پیدا کرنا قطعی ناممکن ہے؟ غلہ

۱۔ مجھے یہ چھنے کی کوئی زیادہ ضرورت نہیں ہے کہ بہت سی ایسی چیزیں جو اس ذلت نامکن ہیں ہو سکتی ہیں کہ وہ جماعت کی تدریجی تعلیم کی بدولت ممکن ہو جائیں۔

۲۔ اس سے میری محض یہ مراد ہے کہ بڑی تعداد کے ادنیٰ بہبود سے کوئی چیز خارج کر دینا چاہیے نہ کہ بڑی تعداد کی حالت کو مطلقاً ناپسندیدہ بنا دیا جائے۔ بے شبہ یہ حجت ہو سکتی ہے کہ حقیقی خیر میں ہے کہ ادنیٰ تر استعدادات کے لوگ ادنیٰ تر نیرو (کھانا، پینا وغیرہ) کی بڑی سے بڑی مقدار کی بجائے اس سے کم تر مقدار سے مستحق ہوں۔ اس خیال کی رو سے یہ دشواری اُبھرتی ہو جائے گی،

اکثر لوگ اس اعتراض کو کسی قدر تحارت کے ساتھ نظر انداز کر دیں گے۔ وہ یہ کہنے پر راضی ہوں گے کہ ہاں، زندگی میں ایک لطیف شائستگی ایسی بھی ہے جو عام نہیں ہو سکتی، اور یہ اپنے وجود کے لیے بعض سہولت یافتہ خاندانوں کی حاجت مند ہے جو جائیداد وسیع آمدنی اور عالیشان عمارتوں کے مالک ہوں۔ اگر کل ہی ایک کامل الاقدار معاشرتی عمومیت قائم ہو جائے تو ممکن ہے کہ وہ سلطنت جرمانیہ میں اساتذہ اور کتب خانوں کے موجودہ مصارف میں بے حد تخفیف کر دے۔ نتیجہ یہ ہو گا کہ جن امور کو حیات انسانی سے بہت دور کا تعلق ہے ان کی تفتیش کم ہو جائے گی، مثلاً توہبت ہی کم شائع ہوں گے اور اصلاح و تصحیح کا کام بہت گھٹ جائے گا۔ اس ملک میں لاطینی فلسفہ و شاعری کی وہ قدر باقی نہیں رہے گی جو اب ہے۔ بلکہ یونانی اور لاطینی علم و فضل کا میار بھی عام طور پر پست ہو جائے گا۔ جو لوگ اس کے باوجود یونانی اور لاطینی اساتذہ کا مطالعہ جاری رکھیں گے انہیں ان زبانوں کے معمولی علم پر قناعت کرنا پڑے گا، بلکہ ان فضلا سے بھی زیادہ قناعت کرنی پڑے گی جو اب معمولی طور پر فرانسیسی اور جرمن جاننے پر قانع ہیں اور آلدینی (Aldine) چھاپے کی کتابوں یا قدیم چینی کے برتنوں سے دلچسپی رکھنے والوں کی تعداد گھٹ گھٹا کر برائے نام رہ جائے گی۔ لیکن ان تمام چیزوں کو کچھ زیادہ وزن حاصل نہیں ہے، یعنی ان کو عام نوع انسان کی اہم ذہنی اغراض کی حیثیت سے بھی کچھ زیادہ وزن نہیں ہے۔ ان امور کو اس مسلک کے خلاف ایک شدید اعتراض کی حیثیت سے پیش کرنا جو ہمیں معاشرتی اعتبار سے ہزار سالہ زمانہ (Social millenium) سے ایک قدم اور قریب کر دے گا ایسا ہی ہے جیسا کہ مصریوں کی غلامی کو حق بجانب قرار دینا، کیونکہ غالباً اس کے بغیر جدید زمانے کے عالمی سیاحوں کو اپنے لائحہ سے اہرام کا نام خارج کر دینا پڑتا۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ لیکن اس دعوے سے یہ مفروضہ ہوتا ہے کہ جو لوگ اس کے قابل ہیں ان کو بوقت یافتہ طبقے میں شریک ہونے کا موقع حاصل ہے۔ اور یہی وہ چیز ہے جو بظاہر ہر معمولی نظام سے صورت پذیر نہیں ہو سکتی۔

لے وہ زمانہ جب کہ میانیوں کے عہد کے بموجب حضرت مسیح و نیاس پور کا سلطنت کریں گے (مترجم)



شخصی طور پر مجھے اس جواب سے بے حد دسپس ہوتی، گو یہ ممکن ہے کہ مجھے ایک سبب غم اشتراکی کے مقابلے میں بہت کم اعتماد ہو کہ ابتداء کا زنگ، جو معاشرتی مساوات میں حقیقی اقدام کی قیمت ہے ہماری حیات ذہنی کا نقطہ متقبل شدہ سطح ہی تک محدود رہے گا۔ لیکن ہم اب تک ذہنی سطح کے نسبتہ معمولی اختلافات پر غور کر رہے تھے، مثلاً برکن اور جنونی امریکا کے کسی جاسے کی ذہنی سطح کے اختلاف پر۔ ہم فرض کر لیں کہ معاشرتی تعمیر جدید کی کسی ایک تجویز کی رو سے یورپی معاشرے میں وہ معاشرتی اور معاشیاتی حالات رونما ہو سکتے ہیں جو مالاکس متحدہ میں اشتراکی (Communist) اخوت سے پیدا ہو سکتے ہیں لیکن اس کا معاوضہ یہ ہو کہ تمام حکمت (Science) تمام فن اور ادب، اور تمام ذہنی فعلیت کو، جو ان معاشروں میں اس بلند ترین سطح سے بھی متجاوز ہو جاتے ہیں جن کا علم ان کو ماہل بنے نیت و نابود کر دیا جائے ممکن ہے کہ یہ جتنی کم محض ذہنی پہلو سے اعتبار سے، اس قدر اعلیٰ درجے کی زندگی پیش کرے جو یورپی انسانوں کی وسیع اکثریت کو حاصل ہے۔ نابراں اعلیٰ تر تہذیب، کی انفعاء میں اس وجہ سے مزاحمت نہیں کی جاسکتی کہ ایک چھوٹے سے شائستہ طبقے کی جماعت پر اس کا اثر وسیع ہو چکا ہے۔ اگر یہ سوال کروں کہ آیا ہمیں واقعی اس معاشری انقلاب کو روکنا چاہیے جس پر میں نے اعلیٰ تر تہذیب کی اغراض کے تحت منسک و خوش کیا ہے تو ہم میں سے بہت اشخاص جو اب ویسے پر تیار ہو جائیں گے کہ اگر لائحہ عمل میں یہ بھی شامل ہو کہ عام انسانی معاشرے کو مورامی مشن کے ستمبر سے کی اخلاقی سطح پر لایا جائے تو اس صورت میں اس کی مخالفت کو حق بجانب قرار دینا دشوار ہو جائے گا۔ اگر ہم اپنی توجہ صرف ادنیٰ مادی آسائش، ایک مجبوری قناعت، اور ایسی تعلیم و تربیت کی عام اشاعت تک محدود رکھیں جو مدرسہ یکشنبہ اور مدرسہ کاریگراں کے میاں کے مین مین ہو تو ہمیں بے حد شکوک اور سخت تشویش و اضطراب میں مبتلا ہونا پڑے گا۔ میں اپنی ذات سے تو یقیناً تنگ میں پڑ جاؤں گا کہ اگر مجھے اقلیت دار حاصل ہوتا تو آیا مجھ میں اتنی سکت بھی ہوتی کہ اس عالم کی تقدیر میں یہ فیصلہ لکھ دوں کہ موجودہ معاشرے کے ہولناک واقعات بدستور جاری رہیں۔ اگرچہ ان کا ارتقاء حقیقی و مفکر، حلاوت اور روشنی، تو انے ذہنیت

کا پورا اور متنوع استعمال اور اس کے تمام لوازمات کی بے ثباتی کا باعث ہو گا۔ یقیناً میں ایک لمحے کے لیے بھی یہ نہیں کہتا کہ متبادل اب یا کسی وقت اس عریان ساگوں کے ساتھ کسی معاشرتی مصلح کے پیش نظر ہو گا۔ انجام کار مذہبی تحریک کے غیر معمولی اضطراب کے قطع نظر ایہ اسکان بدستور باقی رہتا ہے کہ اخلاقی اور ذہنی ترقی باہم مربوط ہے۔ اگر صرف چند افراد میں نہایت اعلیٰ درجے کی تہذیب برقرار ہے تو انجام کار اس سے یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ زیادہ افراد میں کچھ نہ کچھ تہذیب پیدا ہو جائے گی۔ لیکن باوجود ان تمام امور کے ان حالات کا تصور کافی آسان ہے جن میں ہم کو ایک ادنیٰ درجے کے بہبود کی وسیع نشر و اشاعت اور اعلیٰ زندگی کی نہایت محدود اشاعت میں انتخاب کرنا پڑتا ہے۔ بہر حال ذہنی دائرے میں ایک اعلیٰ درجے کی حیات موجود ہے جو، اگر واقعی موجود ہے تو نسبتاً ایک قلیل تعداد کے لیے ہے۔ اور بعض حالات میں اس امر کا کم سے کم ایک خیالی امکان تو ضرور ہے کہ ایک قلیل تعداد کی یہ حیات ایک کثیر التعداد جماعت کی قربانیوں سے حاصل ہو، لیکن ان قسم بانوں کے معاوضے میں اس کو کوئی قابل قدر مفاد حاصل نہ ہو۔ اگر ہم ان حالات کے تحت یہ کہیں کہ اعلیٰ حیات کو ناپید نہ کرنا چاہیے تو ہم کم سے کم اصول مراعات مساوی سے دست بردار ہو جاتے ہیں جس مسئلے میں کہ ہم اب تک اس کو سمجھتے آئے ہیں۔

جن مثالوں پر غور کیا گیا ہے ان کی نسبت بعض لوگوں کو شاید یہ شبہ ہو کر آیا اس اصول کو ترک کر دینا چاہیے یا نہیں لیکن میں ایک ایسی مثال پیش کروں گا جس میں کسی کو بھی پس و پیش نہ ہو گا۔ آج کل یہ امر ایک حد تک نامائاں ہوتا جا رہا ہے کہ نوع انسان کی اعلیٰ نسلوں کی معاشرتی حالت کو ترقی کے اعلیٰ منازل پر پہنچانے کے لیے یہ ماننا پڑتا ہے کہ ادنیٰ درجے کی نسلوں کے ساتھ مسابقت ترک کر دینی چاہیے۔ اس کا یہ مطلب ہے کہ اوپر سویرے شاہ جنیوں یا جیشیوں کے ادنیٰ بہبود (بلکہ آخر کار ان کے وجودی کو قربان کر دیا جائے تاکہ سفید نسل کی ایک نہایت قلیل تعداد زندہ رہ سکے)۔  
 مگر لیکن جاپانیوں جیسی قوم کے حق میں اس ترک مسابقت کو صائب قرار دینا دشوار ہے، جو برابر کے جذبہ تو ہیں لیکن ان کی ضروریات مغربی اقوام کے مقابلے میں بہت محدود ہیں۔

مراعات مساوی کے مجدد اصول کی بنا پر ان الفاظ کے نہایت صریح معنی کی رو سے اس مسلک کو جنی بر اخلاق سمجھنا نامکن ہے۔ اگر ہم اس کی حایت کرتے ہیں تو علامہ اس اصول کو اختیار کرنا کرتا ہے کہ اعلیٰ زندگی بالذات (داخلی حیثیت سے) اور اپنی ذات کی حد تک (ادنیٰ زندگی سے) زیادہ قیمتی ہے، اگرچہ ممکن ہے کہ یہ بہت کم اشخاص کے لیے قابل حصول ہو، اور ان اشخاص کے خیر کثیر میں جو اس میں شریک نہیں ہیں، کسی طرح مساوی نہ ہو۔

میں ایک اور مثال کا اضافہ کر دوں گا جس پر بے شبہ اسی اصول کا اطلاق ہوتا ہے۔ جب ہم یہ سمجھتے ہیں کہ ہر شخص ایک ہی شمار ہوتا تو یقیناً نوع انسان ہی ہمارے پیش نظر ہوتی ہے۔ لیکن ہم ادنیٰ درجے کے حیوانات کا کیوں خیال دیکر؟ میں یہ سمجھنے کے لیے تیار ہوں کہ حقیقت میں ان سے پوری طرح غافل نہ ہونا چاہیے۔ ان کا اہم یقیناً ایک شجر ہے اور ممکن ہے کہ اتنا ہی بڑا شجر جو جتنا کہ انسان کے حق میں مساوی مسمیٰ مقدار کا اہم، قطع نظر ان فعلیتوں کے جس میں اہم وہیل ہو سکتا ہے ان کے آرم بالذات میں ایک قیامت ہے جس کے لیے ہر رحم دل انسان بعض قربانیوں کو گوارا کرے گا لیکن شاید ہی کوئی شخص اس بات کے لیے آمادہ ہو کہ جو رتبہ نوع انسان کی اعلیٰ زندگی کی ترقی میں صرف ہو سکتی ہے اس کو اس غرض سے صرف کیا جائے کہ اس بدن کی کرایہ کی گازیوں میں جو غریب گھوڑے جوتے جاتے ہیں ان کو اسی میار کا آرم پہنچایا جائے جو ایک چمکے شراب کش کے چھکڑے کے گھوڑے کو پہنچتا ہے۔ حیوانات کی زندگی کے ساتھ اس طرح بے اعتنائی نہیں برتی جاسکتی، بجز ایک اصول کے جس کی رو سے یہ اعتراف کیا جاتا ہے کہ آکافی حصہ وجود کی زندگی اعلیٰ تر بالقویٰ صلاحیتوں کی بنا پر دوسرے وجود کی زندگی سے زیادہ قیمتی ہو سکتی ہے بالکل قطع نظر ان معاشری افادوں کے جو ان صلاحیتوں کے تحقق میں مضمر ہیں۔ نوع انسان کی تسلسلہ یا افراد انسان کی قابلیت کے اختلافات ایک ادنیٰ ترین انسان اور ایک اعلیٰ ترین حیوان کے اختلافات کے مقابلے میں خواہ کتنے ہی ناقابل لحاظ کیوں نہ ہوں ہم ان میں جو امتیاز کرتے ہیں وہ اس اصول پر مبنی ہے کہ قابلیت ہی ایک قابل لحاظ چیز ہے۔ ایک فرد کا دعویٰ بہر حال ایک

بالذات قیمتی حیات کی قابلیت پر منحصر ہے۔ ہم کلیتہً اس سوال کے قطع نظر کہ ایک فرد کس قسم کا ہے اس کی قدر قیمت پر گفتگو نہیں کر سکتے۔ اور صرف ایک لذتی ہی فرد کی محض قابلیت لذت کی رو سے اس قیمت پر حکم لگائے گا۔ جہاں تک کہ میں سمجھتا ہوں اس امر کا کوئی ایسا جاتی ثبوت نہیں مل سکتا کہ قلیل التعداد کے اعلیٰ خیر اور کثیر التعداد کے ادنیٰ خیر میں تصادم کا قرینہ نہیں ہے۔ اور جب ان میں تصادم واقع ہو تو میرے خیال میں بعض صورتیں ایسی بھی ممکن ہیں گی کہ ہمیں ان میں قلیل التعداد کے اعلیٰ خیر کو ترجیح دینی پڑے گی۔

لہذا اس اعتراف سے پیغمبر کے اصول مراعات مساوی کے تسلیم و قبول میں کس حد تک تنہم ممکن ہے صرف اس حد تک کہ اگر ہم اب بھی اس ضابطے پر قائم ہیں کہ ہر شخص ایک ہی شمار ہو اور کوئی ایک سے زائد شمار نہ ہو تو ہمارا فرض ہے کہ ہم اس کو زیادہ محدود صورت میں تحویل کریں۔ ہم اب بھی بدستور کہہ سکتے ہیں کہ ہر شخص ایک ہی شمار ہو جب تک کہ اس کے متعلق ہمارا پورا علم یہی ہو کہ وہ ایک ہے بلکہ اور یہ بھی کہ اور حالات اگر مساوی ہوں تو ہر شخص ایک ہی شمار ہو لیکن یہ صرف اس بات کے مرادف ہے کہ ہر شخص اس وقت تک مساوی شمار ہو جب تک کہ وہ مساوی ہے۔ لیکن اعلیٰ زندگی کی استعداد کی اساس پر اس کے ساتھ غیر مساویانہ سلوک بھی ممکن ہے۔ یا زیادہ آسان الفاظ میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ ہر انسان کے خیر کو ہر دوسرے انسان کے مقابل خیر کے مساوی قرار دیا جائے۔

اگرچہ یہ ثابت کرنا ناممکن ہے کہ جس قلیل التعداد جماعت میں خیر کی اصلی قابلیتیں موجود ہوں اس کے مطالبات کا کثیر التعداد کے مطالبات سے ایک ایسے خیر کے متعلق متصادم ہونا قطعاً ناممکن ہے جس کی صلاحیت آخر الذکر میں موجود ہو۔  
 سنہ یا بیکار خانہ دارین نے بہت خوبی سے اور کیا ہے، اگر مساویات حقوق کا مطالبہ ہو کہ بلا حیا غاٹھا خاص ان کی تقسیم کی جائے تو اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ ایک شخص کی ان تمام خصوصیات کو جو، غرض تقسیم سے بے تعلق (unwesentlich) ہوں نظر انداز کر دینا چاہیے۔ (Das sittl. Bewusstsein p. 438)

ہیں ہم میں سمجھتا ہوں کہ بعض قابل غور باتیں ایسی ہیں جو حیات علمی میں مختلف مطالبات میں سے کسی ایک کے انتخاب کی ضرورت سے بڑی حد تک بازرگتے ہیں اگرچہ ہم نظری اعتبار سے یہ نہیں ظاہر کر سکتے کہ (عالم ذہنی میں) بہترین قسم کی زندگی ہمیشہ مجموعی اجتماعی عضویت کو اپنے فوائد سے بہرہ مند کرتی رہے گی تاہم اس بات میں ہم حق بجانب ہیں کہ قلیل تعداد کی اعلیٰ تہذیب کو اس کے آخری نتائج کی حد تک عام طور پر جماعت میں منتقل کر دیں۔ اصول انتخاب کو اخلاقیات و سیاسیات کی طرح دینیات میں بھی وقعت حاصل ہے۔ حکومتوں اور افراد کے حق میں زیادہ تر صحیح یہی ہے کہ ایک قلیل تعداد پر جو اعلیٰ طبقے کی ہونے کی وجہ سے معاشرے کے حق میں اتنا ہادر جہتی ہے اس کے مناسب حصے سے زیادہ توجہ مبذول کریں۔ ہم حقیقت میں پھر اسی اصول سے کام لے رہے ہیں کہ خیر کی مساوی تقسیم میں موجودہ نسلوں کی طرح آئندہ نسلوں کا بھی حصہ ہے۔ بعض دفعہ کہا جاتا ہے کہ اس وقت کی دنیا کے حالات کے اعتبار سے ایشیا کی تہذیب اور ایشیا کی عمومیت غلامی کے بغیر ممکن تھی بلکہ شاید یہ ثابت کرنا دشوار ہو کہ اس زمانے کے حقیقی غلام ذہنی اور سیاسی حیات کے لیے جس میں امن کا کوئی حصہ نہ تھا، زیادہ موزوں تھے۔ لیکن یہ کہنا کوئی مبالغہ نہیں ہے کہ جو قومیں یورپ اور امریکا سے غلامی کے اسدا میں بالآخر کامیاب ہوئیں، اور جن کی جدید عمومی تحریک انہیں وجود کے لیے منوں ہے، اس یونانی شہری زندگی کا جو غلامی کی اساس پر قائم تھی۔ کوئی نہ ہم جزو نہیں ہیں جس حد تک کہ صورت حال یہ تھی غلامی عارضی اور اضافی جواز کی مدعی ہو سکتی تھی اسی اصول کی بنا پر یہاں فام نسلوں کے یہودیہ سے باری کسی قدر بے اعتنائی کو اس صورت میں جائز قرار دیا جاسکتا ہے جبکہ وہ یورپ کی بہت ہی قلیل آبادی کے اعلیٰ یہودیہ سے متصادم ہو، اس خیال سے کہ اکثر کسی وقت کالے آدمیوں کے حق میں وسیع پیمانے پر اعلیٰ زندگی ممکن ہے تو وہ ایک اعلیٰ نسل کے قیام و ترقی ہی کی بدولت ممکن ہو سکتی ہے۔ یہ اعتبارات ایک جماعت کی تہذیب یا تمدن کے

لئے اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اس سلا کا ایسا ہی خیال ہوتا ہے لیکن یہ نہ فرض کرنا چاہیے کہ اگر ایسے لوگ پیدا ہوتے جو یونانی اور اضافی اور غلامی کے معاشرتی تقاضوں کی قدر افزائی کے قابل ہوتے تو یونانی تہذیب اور یونانی شہری زندگی اس سلا کے غلامی کے حق میں اور بھی بدتر ہوتی۔

قیام و بقا پر اور بھی زیادہ موثر ہیں جس کے استفادے سے اس کے بڑے بڑے طبقات اس زمانے میں محروم ہیں۔ اگرچہ جو طبقہ اس سے مستفید ہوتا ہے اس کی توسیع کی کوشش بے شک اس کوشش کے ساتھ ساتھ جاری رہنی چاہیے جو ایک قلیل تعداد کی تہذیب کے قیام و ترقی کے لیے جاری ہو۔ یہ اعتبارات شاید ایک زیادہ محدود طبقے کے لیے معاشرتی مصارف کے حقیقی مطالبے کی ضرورت کو ظاہر نہ ہونے دے جس کے جو آخر کار کوشش معاشرے کو (اگرچہ بالکل انہیں اشخاص کو نہ ہی) ادھر لے دے جائیں جو اس بہبود کا باعث ہوا تھا۔ چونکہ ادنیٰ آئندہ نسلوں کو کی جائے گی اس لیے یہ فرض کرنے کے لیے کوئی بنیاد ہی قائم نہیں رہتی کہ ایک اشتہالی یا کٹر اشتراکی جماعت اس خرچ کی اہمیت کو واقعی تسلیم کرے گی۔

میں نے جو نتائج برآمد کرنے کی کوشش کی ہے شاید ان کا خلاصہ بیان کر دینا

مناسب ہے۔

(۱) یہ ایک بین حقیقت ہے کہ خیر نہائی کی تقسیم میں ہر شخص ایک ہی شمار ہوا اور کسی کا شمار ایک سے زیادہ نہ ہو، بشرطیکہ وہیں اشخاص کی زیر بحث کے متعلق صرف یہ علم ہو کہ وہ جماعت انسانی کے انفرادی ارکان ہیں۔ یہ عدل و انصاف کا نصب العین ہے۔

(۲) اچھی مادی چیزوں کی مساوی تقسیم اکثر حقیقی بہبود کی غیر مساوی مقدار پیدا کرنے کا باعث ہوگی اور اس لیے اصول مراعات مساوی سے غیر متوافق ہوگی۔ مواقع کی کامل مساوات نصب العین انصاف کی ضروریات کو پورا کرنے میں مساوی طور پر ناکام رہتی ہے۔

(۳) حقیقی بہبود کی مساوی تقسیم بھی اکثر دفعہ تقسیم شدنی خیر کا ایک ادنیٰ مجموعہ مقدار پیدا کرے گی۔ اور نتیجہ یہ ہوگا کہ ہر شخص کا یہ مساوی حق برباد ہو جائے گا کہ خیر کا اتنا ہی بڑا حصہ حاصل کیا جائے جو دوسروں کے مماثل حق کے اعتبار سے اس حلیے یکساں طور پر ممکن ہو۔ اس اعتبار سے عملاً حقیقی تقسیم میں عدم مساوات کا پیدا ہونا ایک لازمی امر ہے۔ صرف مساوات مراعات ہی ایک ایسی مساوات ہے جس کا قصد کرنا معمولیت پر مبنی ہے۔

(۴) تمام انسان خیر کی ایک ہی قسم یا مقدار کے قابل نہیں ہیں جب کہ بعض لوگ ایک ایسے خیر سے مستحق ہوں جس سے اس مثال کی نوعیت کے مطابق سب انسان مستحق نہیں ہو سکتے تو وہ عموماً سب کے لیے باعث خیر سے، اور وہ اس بنا پر اصول مراعات مساوی کی رو سے درست ہے، تو یہ ثابت کرنا دشوار ہے کہ صورت حال دو انا ہی ہوگی جن افراد یا نسلوں میں اعلیٰ صلاحیتیں رہیں اعلیٰ قسم کے بہبود کی صلاحیتیں) موجود ہوں وہ ادنیٰ استعدادات والوں کے مقابلے میں محض مساوی مراعات سے زیادہ کے مستحق ہیں۔ بنا برآں اس ضابطے سے کہ ہر شخص ایک ہی شمار ہو اور کوئی شخص ایک سے زیادہ شمار نہ ہو، یہ غم لینا چاہیے کہ ہر شخص کا خیر کسی دوسرے کے نمائندگی کے مساوی محسوب ہو۔

(۵) تاہم عکساً یہ بالعموم فرض کیا جاسکتا ہے کہ جن لوگوں میں یہ اعلیٰ استعداد ہوں وہ اگر ان کا تحقیق کریں تو نسل انسانی کے خیر اخراج کا باعث ہو گا۔ ہم اس حد تک تو ان تمام حقیقی اخلاقی اختلافات کو نظر انداز کرتے رہے جو دو انسانوں میں رونما ہوتے ہیں۔ ہم نے اس سوال کو پس پشت ڈال دیا کہ آیا خیر کا وہ حصہ جو ہر انسان میں تقسیم شدنی ہے یا (جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں) تقسیم نہیں اس انسان کا رعایتی حصہ یا تو ایک لحاظ سے خیر عام میں اس کے زیادہ نمائندگی ہونے کی وجہ سے یا بلحاظ دیگر اس کی اعلیٰ ترقی صلیت یا قابلیت کی وجہ سے دوسرے انسان سے کبھی زیادہ بھی ہونا چاہیے۔ اس سوال کا جواب عملاً دوسرے ضابطے کی بحث پر مشتمل ہو گا جس کا مدعا اجتماعی انصاف کو کافی طور پر نمایاں کرنا ہے۔ یعنی یہ ضابطہ کہ ہر شخص کو اس کی قابلیت کے مطابق ملنا چاہیے۔ یہ نظریہ عادلانہ مساوی یا صلے سے متعلق ہے۔

۴

میں اب اس دوسرے ضابطے کو جانچوں گا جو بظاہر اکثر لوگوں کو بدانتہا درست اور مستول نظر آتا ہے۔ یعنی وہ ضابطہ جو انعام یا عادلانہ معاوضے کے

نظریہ پر مشتمل ہے۔ یہ اصول و صورتوں میں بیان ہونے کے قابل ہے۔ کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ ہر شخص کو اس کی لیاقت کے تناسب سے صلہ ملنا چاہیے۔ اور کبھی یہ کہ ہر شخص کو اس کے کام یا معاشرے کی خدمت کی مقدار کے مطابق صلہ دینا چاہیے۔ بعض وقت اس مقولے کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ہر شخص کو اس کی قابلیت کے مطابق ملنا چاہیے، اور بعض وقت یہ کہ ہر شخص کو اس کے کام کے مطابق اگرچہ سرسری طور پر کہہ سکتے ہیں کہ دونوں ضابطے علامتِ مترادف ہیں لیکن حقیقت ان میں اصولی فرق ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہر ان دونوں کو اس صورت میں تحویل کر سکتے ہیں کہ ہر شخص کو اس کی قابلیت کے مطابق انعام ملنا چاہیے۔ لیکن پہلی مثال میں قابلیت کا مفہوم اخلاقی ہے اور دوسری میں معاشی۔ ذرا غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ ان دونوں تاویلات کے لازمی طور پر قبائلی نتائج برآمد ہوتے ہیں۔ اگر کسی شخص نے جس کے ہاتھ نہ ہوں پاؤں کی انگلیوں سے تصویر کھینچی ہے تو اس سے ایک معمولی طریقے سے کھینچی ہوئی تصویر کے مقابلے میں زیادہ بوشس و سرگرمی، محنت و مشقت، صبر و استقلال وغیرہ، نیز زیادہ ہنرمندی اور قابلیت ظاہر ہوگی۔ اگر ان دونوں تصاویر کی منفی قیمت بالکل ایک ہے تو تصویریں کبھی دوسرے ضابطے کی رو سے مساوی صلہ ملنا چاہیے لیکن پہلے ضابطے کی رو سے پاؤں کی انگلیوں سے تصویر بنانے والے کو ہاتھ سے بنانے والے کے مقابلے میں شاید دس یا بیس گنا زیادہ صلہ ملنا چاہیے لیکن یہ کسی حال میں ان دونوں طریقوں کے قبائلی نتائج کی مبالغہ آمیز مشالیں نہیں ہیں۔ کیونکہ جو انسانی ذکاوت و چہارت، محنت، پاکوئی اور استعداد محنت کی ایک مفروضہ مقدار سے برآمد ہونے والے نتائج کی قیمت و قیمت کو معین کرتی ہے، ان کے عملی و ادنیٰ مدارج کے فرق میں مبالغہ کرنا آسان

سلہ میں بیان اس ضابطے پر ہی حیثیت سے بحث کر رہا ہوں جس حیثیت سے کہ وہ عام طور پر پیش کیا جاتا ہے، جیسے یہ کہ وہ مادی حیثیت کی حقیقی تقسیم کا ایک قانون ہے۔ اگر اس کو حقیقی بہبود کی تقسیم کے ایک ضابطے کی حیثیت سے پیش کیا جائے تو اس کی ترمیم اس اصول کی رو سے کی جائیگی جس پر لحاظ مساوی کے ہول کے سلہ میں بحث آچکی ہے۔ اور وہ اصول یہ ہے کہ مساوی اجرت مساوی بہبود کی ضمانت نہیں ہو سکتی۔



نہیں ہے۔ اس لیے ضرورت ہے کہ ہم پہلے اپنے مقالے کی معاشی تاویل کو جان لیں۔ یہ نظریہ کی نصب العین عدل کا مطلب یہ ہے کہ ہر انسان کو اس کام کی قیمت کے تناسب سے معاوضہ ادا کیا جائے جو وہ جماعت کے حق میں انجام دیتا ہے، اسی وقت تک مستحق نظر آتا ہے جب تک کہ ہم اس امر سے غافل نہیں کہ معاشی قیمت نامزدی طور پر اضافی ہے نہ کہ اطلاق۔ ایک مفروضہ جسے کی قیمت سے ہماری مراد اور چیزوں کی وہ مقدار ہے جو بعض خاص معاشری حالات میں ہوتی ہے اس کے لیے مقرر کی جاتی ہے۔ لیکن جب ہم یہ فرض کر رہے ہیں کہ معاشرے کی حیثیت ہی گویا امر سے بدل رہی ہے، اور یہیں پورا اختیار حاصل ہے کہ نصب العین عدل کے مطابق انسانی معاشرت کی تعمیر جدید عمل میں لائیں تو قیمت کی تشخیص کے تمام معمولی وسائل غائب ہو جاتے ہیں۔ قیمت کی نسبت ہمارے معمولی تصورات اس امر کو مفروض کر کے ہیں کہ دولت متعدد افراد میں منقسم ہے، اور وہ آزاد ہیں کہ ایک قسم کی دولت کو دوسری قسم سے اول بدل کریں خواہ اس پر پابندیاں کچھ ہی عالم ہوں۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ طبی خدمت دوسری اچھی اشیاء کی اس مقدار پر منحصر ہے جس کو لوگ شہر انڈرل کے تحت طبی خدمت کے معاوضے میں ادا کرنے کے لیے تیار ہوتے ہیں۔ (۱) یہ کہ طبی پیشے کا شمار ان اشخاص کی تعداد پر منحصر ہو جو اس کا موازنہ اور پیشوں سے کرنے کے بعد، جن کا دروازہ اس طبقے کے افراد کے لیے کھلا ہوا ہو، اس پیشے کی طرف اس کے فوائد کے مد نظر راغب ہوں۔ (۲) یہ کہ اس پیشے کی تعلیم و تربیت کے لیے کچھ مصارف درکار ہیں۔ اور (۳) یہ کہ ان اشخاص کی ایک محدود تعداد ان مصارف کی تحمل ہو سکتی ہے جو (خود یا ان کے والدین) دولت کی ایک خاص مقدار جمع کر چکی ہو، اور ایک حد تک سرمایہ دار بن گئی ہو وغیرہ۔ مجھے اس امر کے ثبوت کے لیے مزید دشواریوں میں پڑنے کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی کہ اقدار قیمتوں کی طرح مسابقت سے مقرر ہوتی ہیں بلکہ میں نے جس مثال کا انتخاب

سے معاشین کے تمام تصورات مثلاً "افادہ مختص" و "طلب مختص" و "کرایہ مصارف" وغیرہ اسی مثال سے دایہ سے معلوم ہوتے ہیں۔ یاد رہے کہ اگر مسابقت کی عدم وجودگی میں اس حد کی مسابقت کے فقدان

کیا ہے وہ حقیقت میں اُن متعدد مثالوں میں سے ایک ہے جن کی قیمتیں کلیمۃ نسبت سے مقرر نہیں ہو کر تین اور جس نقطہ پر ان قیمتوں کا (اگر اعمال کے افراد میں نہیں تو اعمال کے مختلف طبقوں میں ہی بھی) مسابقت کے ذریعے مقرر ہونا موقوف ہو ، وہیں سے ہم بھی فراہم شدہ اشیاء کی قدر و قیمت ظاہر کرنے سے عاجز آجاتے ہیں۔ عام طور پر طبابت پریشہ لوگوں کا یہ دستور ہے کہ مریض کی دوا کے لحاظ سے اپنی فیس میں کمی میٹھی کرتے رہتے ہیں۔ اور اس کے تعین میں مریض کے مکان کے نزدیک لگان سے ایک سرسری اندازہ قائم کیا جاتا ہے۔ اب اگر ایک ہی قسم کے طبی معائنے کے لیے مریض آدس آنے ادا کرتا ہے، مریض دس سات آنے چھ ماٹھی اور مریض تین ماٹھی آئے، تو کونسی اجرت فراہم شدہ جنس کی صحیح قیمت ظاہر کرتی ہے؟ صاف ظاہر ہے کہ اس کا جواب ناممکن ہے۔ جس جماعت کی تعلیم شروع سے آخر تک غیر مسابقتی اسس بر مبنی ہو، اس میں دوسری اشیاء کی قیمت کی نسبت سے طبی خدمات کی قیمت ظاہر کرنا عام الفاظ میں ایسا ہی ناممکن ہے جیسا کہ اُن مخصوص طبی معانیوں کی صحیح قیمت کا جن کا معاوضہ مریض کی دولت کے مطابق ادا ہوا ہے۔ قیمت کی تشخیص مسابقت سے ہوتی ہے۔ اور اس سے اس امر کی طرف دلالت ہوتی ہے کہ جنس زیر بحث یا کم سے کم عام اجناس کی پیمائشی محدود ہے، اور اگر تمھیں ایک چیز میسر ہے تو دوسری نہیں نصیب ہو سکتی۔ تمھارے بھی ماکل انہی قسم کی جنس ہے جس کی طلب کسی حال میں غیر محدود نہیں ہے۔ اگر کوئی اشتراکی ملکیت تمام افراد کے پیشے مقرر کر دے اور اُن کی تعلیم و تربیت کا بیڑا خود ہی

بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۹۸ مشتمل ہے اور بات کیے جائیں جن تک کہ مختلف سامان و اجناس لوگوں کی حقیقی خواہشوں کی انگلیں کا باعث ہوں گے تو اُن لوگوں کے حق میں یہ کوئی میاں نہیں ہو سکتا جن کا یہ دعویٰ ہو کہ غیر سے مراد وہ نہیں ہے جس کی لوگ قیمت میں خواہش کرتے ہیں مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بعض ماسٹین کی اخلاقی تحقیقات کا (حتیٰ کہ جب وہ لذتی نفسیات سے انکار کریں) اس قسم کے مفروضے سے ابطال ہوتا ہے۔ اشتراکی نصب العین کے خودی حقوق کی تجاوز کے خلاف ایک اہم اعتراض یہ ہے کہ اُن کی رو سے موجودہ ضروریات کی مسابقت سے معاوضہ مقرر کرنے کی کوشش کی جائے گی (جس میں اوقات کا بھی شامل ہوں گے) اور ایک متوسط کارکن کے موجودہ نصب العین مسرت، کا بھی لحاظ کیا جائے گا۔

اٹھائے تو، قیاس چاہتا ہے کہ تمام شہریوں کے لیے طبی خدمت مفت کر دی جائے گی۔ اگر ہر شخص کی ضرورت کے مطابق طبی خدمت کا انتظام ہو جائے اور اس کو میاوضے میں اپنی جنس کا کوئی حصہ ادا کرنا نہ پڑے، تو جماعت کی طبی خدمت کی معاشی قدریت دریافت کرنا قطعاً ناممکن ہو جائے گا۔

شاید یہ کہا جائے کہ یہ اعتبارات اس وقت صادق نہیں آتے جب ہم کسی خاص جنس (جو ہمیشہ محدود ہے) نہیں بلکہ عام اجناس کی طلب پر غور کرتے ہیں۔ جو علما غیر محدود ہیں۔ یہ صورت حال حقیقت میں اس وقت بھی غیر متغیر رہے گی جب کہ بالقرض مملکت اس چیز کا تعین اپنے ذمے لے کہ ہر کارکن ہر جنس میں سے کتنا حاصل کرے، اور منقطع ہی مبادی کو فراہمی جنس کی طرح جرم قرار دے۔ اگر ہر کارکن کی اجازت و جائزوں کی صورت میں ادا کی جائے اور ہر کارکن کو اجازت ہو کہ اپنی روزانہ رات جس صورت میں چاہے حاصل کرے تو کیا ہوگا؟ اس صورت میں دو چیزیں قابل قیاس ہیں مملکت کو اس جنس کی مقدار مقرر کرنی پڑے گی جو دوسری جنس سے تبادلے کے قابل ہو۔ اگر اس نے زیر بحث چیز کی قیمت کا تخمینہ اس جہات علم اور تربیت وغیرہ کی مقدار کے حوالے سے کیا جو اس کی تیاری میں صرف ہوئے تو ہمیں مان لینا چاہیے کہ جو مسئلہ زیر بحث تھا وہ حل ہو گیا۔ کیونکہ ہم جس چیز کی تلاش میں ہیں وہ مجسمہ ایک پیما ہے جس کی مدد سے گہری سادھی اور شلجم کی کاشت میں تعال ہو سکتا ہے۔ اس کے برخلاف (ایک منطقی دور کی مشکلات سے بچنے کے لیے) اگر ہم فرض کر لیں کہ محنت کی کیفیت کو نظر انداز کر دیا جائے گا تو صرف دو معیار ایسے ہوں گے جن کی مدد سے ہم شخص کر سکتے ہیں کہ ایک جنس کی کس قدر مقدار کو دوسری جنس کی ایک معینہ مقدار کے مساوی قرار دینا چاہیے۔ اور وہ معیار یہ ہیں کہ (۱) اس کی تیاری یا پیداوار میں محنت کی کتنی مقدار صرف ہوئی، اور (۲) زمین یا اس کے حاصل اور اس کی پیداوار میں جو سرمایہ لگا اس کی مقدار کیا ہے، مگر سرمایہ کو بلکہ محنت اور ضبط و برتری یا انتظام میں تحویل کیا جاسکتا ہے جس کی وجہ سے وہ فوراً خارج ہونے سے بچا رہا ہے یہاں جو اصل زیر غور ہے اس کے لحاظ سے اگر کسی کارکن کو اپنی تنخواہ گانے کے لئے ہمارے موجودہ اغراض کے لیے اس معاشی مسئلہ پر بحث کرنا غیر ضروری معلوم ہوتا ہے کہ کس قدر زمین کو سرمایہ قرار دیا جائے۔

گوشت یا روٹی کی صورت میں حاصل کرنے کی اجازت ملی ہو تو اس کو بلاشبہ کمٹی بوٹڈوٹی اور ایک بوٹڈوٹ میں سے کسی ایک کو انتخاب کرنا پڑے گا کیونکہ بیل کا ایک بوٹڈوٹ پیدا کرنے کے لیے یعنی زمین چاہیے ایک بوٹڈوٹ پیدا کرنے کے لیے اتنی زمین درکار نہیں ہے۔ لیکن مختلف اجناس کی اضافی قیمت کے اس جزو کو حقیقت میں کارکن کے کاربجٹ کار کی قدر و قیمت سے سروکار نہیں ہے۔ اس لیے دو کاموں کی قیمت کے تقابل کا واحد طریقہ (خواہ کسی مفروضے کی رو سے ہو) محض ان کی جدا جدا مقدار کی رو سے ممکن ہے۔

اس کے باوجود ہماری مشکلات کا خاتمہ نہیں ہوتا۔ کام کی مقدار کی چیز ہے؟ یہ تو ایک بدیہی امر ہے کہ کام اس وقت پُر تک نہیں ہے جو اس میں صرف ہوا ہے۔ کیونکہ بعض کام اور کاموں سے زیادہ دشوار ہوتے ہیں۔ لیکن محض کام کی سختی کی وجہ سے مزید معاوضے کا حق نہیں پیدا ہوتا، بجز ان صورتوں کے جن میں زیادہ دشوار کام آسان کام کے مقابلے میں بہت زیادہ ناگوار ہو بعض بہت آسان کام انتہائی یکسانی کی بنا پر ناخوش گوار ثابت ہو سکتے ہیں لیکن بعض لوگوں کو سخت جسمانی مشقت سے ایجابی سرت حاصل ہوتی ہے۔ اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ دشوار کام اتنی دیر تک جاری رہے کہ گراں گذارنے لگے اور اگر وہی کام آسان ہو تو اتنی دیر میں گراں بار نہ ہو۔ البتہ ایک حتمی کارکن لے دے کہ صرف اتنا دعویٰ کر سکتا ہے کہ جس حد تک اس کا کام دوسرے کام کے مقابلے میں زیادہ ناخوش گوار ہے، اسی حد تک اس کو یا تو یہ آزادی حاصل ہو کہ اس ناگواری کے صلے میں اوقات کار کم کر دیئے جائیں یا اس کو کوئی اور فوائد حاصل ہوں، جیسے زائد غذا، ذخائر حاصل کرنے کے مزید اجازت سے وغیرہ۔ ممکن ہے کہ کام کی اضافی

لے اس بات پر زور دیا جائے گا کہ ایک ایسے کارکن کو جس کے کام میں سرمایہ سینے پر ہر سز، یا انتظار، صرف ہوا ہے اس صرفے کا معاوضہ بھی دیا جائے۔ لیکن یہاں جو نصب العین نظام پر غور ہے اس کی رو سے جس کارکن نے اس سرمایے کو پیدا کیا ہو گا اس کو اتنی وقت کافی معاوضہ مل چکا ہو گا۔ ادب جب ہم پہلے ہی سے ایک نصب العین تقسیم مفروض کریں تو اس کا کوئی موقع نہیں ہے کہ افراد کی خواہشات کا بچت سے سرمایہ جمع ہو کیونکہ تمام ضروریات کی تکمیل سرکاری محال سے کر دی گئی ہوگی۔ اس باب میں شروع سے اتوں تک سرائے کا ذکر کرتے ہوئے میری مراد تخلیقی سرمایہ ہے نہ کہ تصرفی۔

ناگوار سی کے مقابل کے لیے کوئی نظریہ دریافت کیا جائے۔ وہ اس طرح کہ ہر کام کی وہ مقدار معلوم کی جائے جو ایک اوسط انسان مساوی محنتانے کے صلے میں انجام دینے کے لیے تیار ہو گا، جب کہ لفظ محنتانہ میں وہ تمام فوائد شامل ہوں (خواہ فرصت یا غذا یا اور سہولتوں کی شکل میں) جن کے لحاظ سے ایک جماعت مختلف پیشوں میں عمال کے حالات میں مساوات پیدا کرنے کی کوشش کر سکتی ہے۔ اس طرح کام کی وہ مقدار مشخص ہو سکتی ہے جو مختلف اجناس یا جماعت کی خدمات کی قیمت سے حاصل ہوتی ہے۔ اور جیسا کہ واضح کیا گیا ہے مقدار محنت ہی ایک واحد معیار ہے جس سے ہم مختلف کاموں کی اضافی قیمت کو جانچ سکتے ہیں۔

اگرچہ میری رائے میں یہ طرز استدلال سادگی کو دیتا ہے تاہم اغلب بے کمر بعض اذہان کے حقیقت میں وہ اس قدر رنج و ہو کہ قابل تشفی نہ رہے۔ یہ لوگ حیرت و اشتیاب کے ساتھ دریافت کریں گے کہ کیا تمہارا یہ طلب بے کمر ایک طبیب معاشرے کی خدمت ایک کسان سے زیادہ نہیں کرتا؟ تو کیا اس صورتیں اس کو تناسب صلا نہ ملتا چاہیے؟ اگر یہ مان لیا جائے کہ مسابقت کا انسداد تمہیں اس اضافی قیمت کا اندازہ پونڈ، شلنگ، پینس کی صورت میں کرنے سے باز رکھے گا، تو بھی جماعت کا حائر عمومی یقیناً اس قابل ہے کہ مختلف خدمات کی اضافی اہمیت کی قدر کرے، اور اپنے حائر باطن کی مدد سے جو کچھ مبنی برانصاف اور مناسب ہو اس کے مطابق عمل کرے، میرا جواب یہ ہے کہ کیا یہ بات صاف و صریح طور پر واضح ہے کہ ایک طبیب کی خدمت ایک کسان کی خدمت کے مقابلے میں اس قدر زیادہ اہم ہے؟ ہم بالفعل ان خدمات کی اضافی اہمیت کا اندازہ ان کی دستیابی کی مقابلہ دشواریوں سے کرتے ہیں۔ اگر ایک متقن کو کامل اختیار دے دیا جائے کہ وہ معاشرے کی جو حیثیت چاہے فرض کرے، تو اسے کوئی دشواری پیش نہ آئے گی کہ طبی خدمت کو اتنا ہی آسان کر دے جتنا کروٹی کا حاصل کرنا آسان ہے۔ افراد کی ایک کافی تعداد کو طب کی تعلیم دلائی جائے گی، تاکہ اس بات کا اطمینان ہو جائے کہ ہر شخص کے لیے ضرورت کے وقت طبی خدمت مہیا ہو سکتی ہے۔ اور کسانوں کی ایک کافی تعداد بہم پہنچائی جائے گی تاکہ ہر شخص کو پیٹ بھر روٹی میسر آ سکے۔ اور جب یہ دونوں شرائط

حاصل ہو جائیں تو جماعت کے پاس روٹی کی مزید پیداوار یا مزید طبی خدمت کی مطابقت قدر و قیمت نہ ہوگی بلکہ اگر یہ دونوں چیزیں کافی مقدار میں حاصل ہو سکیں تو تمہیں یہ بتا سکتے ہیں کہ زیادہ قیمت کس کو حاصل ہے۔ اگر تم یہ سوال کرو کہ جب دونوں کافی مقدار میں میسر نہ آسکیں تو زیادہ قیمت کس کو دینی جائے گی تو تب ماننا پڑے گا کہ کسان زیادہ یا زراعت کی خدمت انجام دیتا ہے۔ اگر طبیب نہ ہو تو ہم میں سے کچھ لوگ نذر اجل ہو جائیں گے یا امراض و آلام میں مبتلا رہیں گے۔ لیکن جب تک کسان یا کوئی اور سادہی درجے کا غذا پیدا کرنے والا موجود نہ ہو اس وقت تک ہم میں سے ایک ہی تو زندہ نہ رہے گا۔ پس اگر ہر شخص کو اس کے کام کے مطابق اجرت دینے کے اصول سے تم یہی مراد لیتے ہو تو کسان کو طبیب سے زیادہ معاوضہ ملنا چاہیے۔ لیکن اس اصول کی ترجمانی جب اس انداز میں کی جائے تو اس کے منہی برائے انصاف ہونے کو تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔ طبیب قدرۃ ملکیت سے کہے گا کہ کاش مجھے خبر ہوئی کہ میرے ساتھ یہ سب لوگ روارکھا جائے گا تو میں بھی کسان بننے کو پسند کرتا۔ اور جب حکومت نے اپنی اعلیٰ سہولت کے پیش نظر مجھے طبیب کا پیشہ اختیار کرنے پر مجبور کیا تھا تو محض اس کی وجہ سے میں کیوں نقصان میں رہوں؟ حکومت تو کہتی ہے کہ روٹی طبی خدمت سے زیادہ ضروری ہے، لیکن اگر حکومت کو دونوں کی خدمات مطلوب و مقصود تو اس کو چاہیے تھا کہ میرے طبیب بننے پر اتنا اصرار نہ کرتی کہ

یہ ظاہر ہے کہ اگر ہر شخص کو اس کے کام کے مطابق انعام دیے گئے تو نئے یہ عمل کیا جائے گا تو اس کے حقیقی نتائج ان نتائج سے بالکل مختلف ہوں گے جو اس کے حالیوں کی کم از کم ایک جماعت کا عام طور پر منشاء ہیں۔ جب ان کا مقصد نہیں ہے کہ سادہی کام کی سادہی دھن میں سادہی فوائد حاصل ہونے چاہئیں تو وہ عموماً یہ تسلیم کرتے ہیں کہ یہ کام عام طور پر اعلیٰ درجے کا خیال کیا جاتا ہے جس کو میں اعلیٰ سے اعلیٰ خواہے ذہینہ صرف ہوں تو میں، جو کام ذہنی نوعیت کا حسن کارانہ، اور روحانی نوعیت کا

لے زیادہ سہولت کے پیش نظر سادہی روٹی تجارت کو نظر انداز کر دیا جائے۔ اگر غلہ برآمد کیا جائے تو وہ یقیناً جماعت کے حق میں روٹی کی حیثیت سے کام نہیں آسکتا۔

ہو اس کا معاوضہ ادنیٰ درجے اور زیادہ تر دستکاری اور جسمانی قوت کے کام کے مقابلے میں بہت زیادہ ملنا چاہیے۔ یہ استدلال ان دو میں سے کسی ایک اساس پر قائم ہو سکتا ہے۔ یا تو (۱) اس اساس پر کہ اس کام کی بدولت جماعت کی اعلیٰ خدمت انجام دی جاتی ہے، یا (۲) اعلیٰ استعداد کو محض اس وجہ سے زیادہ معاوضہ ملنا چاہیے کہ وہ اعلیٰ ہے۔ پہلے دعوے میں مجھے کوئی انصاف نظر نہیں آتا۔ جو شخص سبیل چھاپتا ہے وہ اس شخص کے مقابلے میں بے شہرت کی زیادہ خدمت انجام دے رہا ہے، جو چند پیسوں میں ہولناک افسانے شائع کرتا ہے لیکن اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ وہ نوں معاشرے کی بائز ضرورتیں پوری کرتے ہیں تو کوئی نہیں کہے گا کہ پہلے شخص کو دوسرے کے مقابلے میں زیادہ معاوضہ ملنا چاہیے۔ جب تک مختلف اقدار کام کے خالص مجموعی نتائج کے اختلاف سے پیدا ہوتی رہیں اس وقت تک کوئی شخص حجت نہیں کرے گا کہ زیادہ اہم یا اعلیٰ تر نتائج کو بالکل ایک سے کام کے غیر مساوی معاوضے کی اساس قرار دیا جائے۔ اگر تم کہو کہ خود کام مختلف ہے بلکہ اس کے فقط خارجی نتائج تو ہیں نہیں سمجھ سکتا کہ وہ کاموں میں نوعیت کا اختلاف کس طرح پیدا ہو سکتا ہے جب کہ ان کو (۱) ان نتائج سے جو جماعت پر مترب ہوتے ہیں (۲) اور ان اہم دوسرے جن سے شخص فاعل کام لیتا ہے بھرد کر لیا جائے۔ اگر تم آخری صورت پر زور دینا چاہتے ہو تو تم ہمارے دو بنیادی تقابلات میں سے دوسرے کو اختیار کر رہے ہو جس کو ابھی جانچنا باقی ہے۔

کیا فضیلتوں کے اعلیٰ شرف (اخلاقی یا جمالیاتی یا ذہنی فضیلت) کو مزید معاوضے کی اساس قرار دیا جاتا ہے؟ یہ شبہ۔ اگر ذہنی کام کو غیر ذہنی کام کے مقابلے میں زیادہ ناگوار سمجھا جائے تو اس کو زیادتی معاوضہ کا حق بھی حاصل ہونا چاہیے لیکن یہ عام رائے نہیں ہے کہ ذہنی اشخاص کو ذہنی کام دست درزی یا میکہ کاری شغف کے مقابلے میں کم خوش گوار معلوم ہوتا ہے۔ غالباً اکثر لوگ یہ کہیں گے کہ اگر اور حالات مساوی ہوں تو ذہنی کام نہایت خوش گوار ہوتا ہے۔ اگر یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ دست کاری کی محنت اور ذہنی محنت کا معاشرتی اندازہ اور دیگر حالات متساوی ہو چکے ہیں تو اس کے باوجود دستکاری کے بجائے ذہنی کام اختیار

کرنے پر لوگ غالباً اس کثرت سے آمادہ ہوں گے کہ جماعت ان کے لیے کافی روزگار کا انتظام نہ کر سکے گی۔ لیکن فی الحال اتنا کافی ہے کہ زائد ناگزیری کی بنا پر مزید معاوضے کے دعوے کو باطل قرار دیا جائے۔ ۳۔ اہم اگر قیاس یہ ہو کہ کارکن ذہنی کام میں ایک قسم کے اعزاز کو شامل سمجھتا ہے اور اسی بنا پر عوض کا طالب ہے تو سوال یہ ہونا چاہیے کہ ذہنی کام کرنے والا اس اعلیٰ کام کا موقع حاصل کرنے میں کس کا ممنون ہے؟ اس کا جواب یہ ہو گا کہ (۱) کچھ تو اعلیٰ تعلیم اور مناسب مواقع کا اور (۲) کچھ ذہنی کام کی اعلیٰ اقسام کی صورت میں، خطری قابلیتوں کا جو نخل انسانی میں کم و بیش حیثیت میں پائی جاتی ہیں۔ دماغی کام کرنے والے کو حیثیت جس حد تک تعلیم کی بدولت حاصل ہے، اس حد تک صاف ظاہر ہے کہ اس میں کوئی ذاتی قابلیت نہیں ہے بلکہ معاشرتی تنظیم نے اس کو اس مرتبہ پر پہنچا دیا ہے۔ موجودہ حالات میں تعلیم پر سرمالے کی حکومت ہے۔ اور چونکہ جو سرمایہ تعلیم و تربیت میں لگتا ہے وہ اس شخص کے پاس تو جمع نہیں ہوتا جو اس سے مستفید ہوتا ہے بلکہ عیشہ دوسروں کے ہاتھوں میں چلا جاتا ہے، اس لیے کوئی دعویٰ نہیں کیا جاسکتا کہ اس قسم کے واقعے میں مجرد انصاف کی بنا پر معاوضے کا مطالبہ کیا جاسکتا ہے، خواہ بعض حالات میں مفاد عامہ کے وسائل کی حیثیت سے اس کی ادائیگی میں کتنی ہی مصلحت کیوں نہ ہو۔ اور بے شبہ جب معاشرتی انتظامات تبدیل ہو جائیں تو جماعت ضروری تعلیم کے مواقع انسانی سے ان سب اشخاص کے لیے فراہم کر سکتی ہے جن کی تعلیم معاشرے کے لیے ضروری ہو۔ دونوں صورتوں میں ذہنی کام کرنے والے کی اعلیٰ افضلیت کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ لیکن اعلیٰ درجے کے کام کی ان قابلیتوں کی نسبت کیا کہا جائے گا جو فطرت کی اقتضا سے پیدا ہوتی ہیں؟ فطرت نے اکثر انگریزوں کو وہ ذہنی قوتیں عطا کی ہیں کہ بہت کم جیشیوں کو نصیب ہیں۔ اس نے انگریزوں میں دو سے پانچ فی صدی تک ضروری تعلیم و تربیت، مواخ اور ان کے استعمال کے ساتھ ساتھ اتنی قابلیت دی ہے کہ آکسفورڈ سے طبیلسانی کی سند درجہ اول میں حاصل کریں، بشرطیکہ ذہنی

لے مجھے یہ کہنے کی کوئی ضرورت نہیں کہ یہ انا زہ معض قیاسی ہے۔



قابلیت کی ایک خاص قسم کی تقسیم کو اعلیٰ ذہنی قوتوں کے نسبت کیا ہونے کی ایک مثال کی حیثیت سے لیا جائے۔ اور جب ہم سب سے اعلیٰ نوعیت کی ذہنی قابلیت پر غور کرتے ہیں تو معلوم ایسا ہوتا ہے کہ فطرت ہزاریں ایک کو اعلیٰ جدت سے بہرہ مند کرتی ہے، اور ایک پشت میں کوئی چہ آدمیوں کو جو (Genius) سے وغیرہ۔ لیکن کیا ایک شخص میں ٹھیک اسی قسم کا کام انجام دینے کی قابلیتیں جس کو اس کے صرف چند ہی ہم وطن انجام دے سکیں، بلکہ ایک ایسے کام کی قوت (یعنی ایک ایسی قوت جو ایک نہایت پاکیزہ جدت طرازی بردالت کرتی ہو) جس کو اس وقت دنیا کا کوئی انسان انجام نہیں دے سکتا بہتر معاوضے کی اساس قرار دے سکتی ہے؟ جب تک اس مسئلے کو محض ایک 'انعام' کی حیثیت سے دیکھا جائے تو ایسے ایک مزید انعام کی حیثیت سے جو اس کی اعلیٰ تر قوتوں کے استعمال میں مضریاں نکلتے لازمی نہیں ہے، تو مجھے کہنا پڑے گا کہ زائد معاوضے میں کوئی انصاف نہیں نظر آتا۔ ہر شخص اعتراف کرے گا کہ کسی قوت کی محض کیا بی اس کے ساتھ غیر معمولی برتاؤ کا باعث نہیں ہو سکتی۔ اگرچہ یہ بے شبہ ممکن ہے کہ انتہا درجہ میکانی اور اتفاقی نوعیت کی افضلیت (یعنی ایک شخص میں لطافت لمس کا موجود ہونا جس کی وجہ سے وہ انسان پر کہنے میں دوسروں سے بہتر ہو) ایک شخص کو مسابقتی نظام حکومت میں دنیا کی دوامت کے ایک بڑے حصے کا مالک بنا دے۔ ایک مسابقتی نظام حکومت میں ایک قومی پیکل انسان اور ایک بونا دونوں اپنا اپنا مظاہرہ کر کے قابل لحاظ رقم جمع کر سکتے ہیں۔ لیکن نسب العینی انصاف کے ہول کی رو سے کیا کوئی وجہ ہو سکتی ہے کہ کیوں ہمیں دن بھر کی محنت کے معاوضے میں ایک معمولی شیطیہ فروش کی اجرت سے زیادہ ملے؟ اگر صرف محض نایاب ہی نہ ہو بلکہ ذہنی یا حسن کارا نہ یا (جس حد تک اخلاقی صفات براہ راست ارادے کے تحت نہ ہوں) اخلاقی اعتبار سے قابل تحسین بھی تو صورت حال بدل جاتی ہے؟ کیا دماغی قوت یا احصاب کی مضبوطی یا کام کی فطری محبت کسی انسان کو زندگی کی اچھی چیزوں میں اپنی قوت بازو سے کمانے والے کے مقابلے میں زیادہ کامیابی بنا دیتی ہیں؟ اگر کوئی شخص غیر معمولی طور پر جہم اور طاقتور ہے تو میری رائے میں یہ درست نہیں ہے کہ اس کو رعب و احترام کے احساس سے

دیکھا جائے جو اکثر اس علم کی بنا پر پیدا ہوتا ہے کہ بعض حالات میں ایسا انسان ہم پر بے بالی کے ساتھ حملہ آور ہو سکتا ہے بلکہ اُس کو حیرت و استعجاب اور دلچسپی کے احساسات سے دیکھا جائے جو ایک ہمتی یا ایک ایسے عظیم انجمنہ جانور کا دھماچھا دیکھنے سے جو زمین کے اندر سے نکھود کر نکلا گیا ہو، پیدا ہوتا ہے۔ اگر وہ غیر معمولی طور پر تیز دست اور پھر تیلے جسم کا ہو تو زیادہ مناسب یہ ہے کہ میں اُس کو ایک نیم جانینی اور نیم سہر دانہ احساس کے ساتھ دیکھوں جو ایک تازی کے یا چکالے کو دیکھنے سے پیدا ہوتا ہے۔ اگر اس میں حیرت انگیز دماغی قوت، ایک شاعر کا سا تخیل اور ایک فلسفی کی سی تیز فہمی ہے تو مجھ پر لازم ہے کہ اس کا احترام کروں، یعنی ایسا ذہنی احترام جو اُس کی صفات کے لیے موزوں ہے۔ اگر اس میں اخلاقی یا روحانی قابلیتیں معمولی اشخاص سے بہت زیادہ ہوں، تو مجھ پر واجب ہے کہ اس سے اخلاقی اور روحانی احترام کے ساتھ پیش آؤں لیکن یہ وجہ میری سمجھ میں نہ آسکی کہ ذہنی یا روحانی افضلیت کی بنا پر میں کیوں اُس کے سامنے شامپین شراب کا شیشہ پیش کروں اور ایک دوسرے مہمان کے سامنے جو ان جامہ ہر سے کم بہرہ مند ہے محض تھوڑی سی بیر شراب۔ نہ تو ذہنی اور نہ روحانی افضلیت اس امر کی کوئی قابل فہم اساس ہو سکتی ہے کہ دنیاوی پیش و آرم میں ایک شخص کو کیوں اس کے پڑوسی سے زیادہ حصہ نصیب ہو۔ اُس کے مخصوص ذاتی جوہر سے جو اعلیٰ قوتیں اور اعلیٰ اقتدار یا حکومت حاصل ہوتی ہے، اُس کے اظہار کا آزادانہ موقع خود ہی اس افضلیت کا موزوں اور واحد صلہ ہے۔ جو شخص اعلیٰ ذاتی جوہر کی بنا پر دوسروں کے مقابلے میں اعلیٰ نوعیت کی مسرت کے قابل ہو وہی اعلیٰ مسرت اس کے حق میں ایک مناسب صلہ ہے، نہ کہ اُن ذاتی اہم کی لذت جو اُس کے ذاتی ذاتی جوہر کے لائق ہے۔ اگر ان دونوں میں کوئی فرق کرنا ہی ہے تو یہ مستحسن حجت پیش کی جاسکتی ہے کہ اعلیٰ انسان کو ذاتی لذات کا حصہ اس شخص کے مقابلے میں کم ملنا چاہیے جس میں کسی اور چیز کی قابلیت نہ ہو، کیونکہ وہ اُن کے بغیر بھی زندہ رہ سکتا ہے۔ واقعی یہ خیال ظاہر کیا جائے گا کہ ایک اعلیٰ درجے کے انسان سے توقع ہو سکتی ہے کہ وہ اپنی دولت و ثروت کا اچھا مصرف نہ کر لے گا، یعنی اس کو مفاد عامہ میں استعمال کرے گا۔ لیکن

اگر واقعی ہے تو دولت حقیقت میں تقسیم نہیں ہو رہی ہے، بلکہ تقسیم صرف ملوث ہوئی ہے۔ اصل بحث یہ ہے کہ ”وہ کیا چیز ہے جس سے ایک انفل انسان کو مستفید ہونا چاہیے؟“

اس زبان کی، جو کسی قدر محدود ہے حقیقی ترجمانی معاشری ترتیب کے اعتبار سے اس طرح کی جائے گی کہ جہاں تک میری نظر کام کرتی ہے انصاف اس امر کا متقاضی نہیں ہے کہ چونکہ فطرت نے ایک انسان کو دو قابلیتیں عطا کی ہیں جن سے وہ جماعت کو بے حد فائدہ پہنچا سکتا ہے اس لیے اس کے کام کی اجرت (کسی مجرود اصول کی بنا پر اور معاشری افادے کے خیالات کے قطع نظر) بحساب فی ساعت عام لوگوں کے مقابلے میں اونچی شرح سے ملنی چاہیے خواہ ان کا کام بھی اسی قدر تھکانے والا اور ناگوار کیوں نہ ہو۔ اونچی شرح سے اجرت ادا کرنے، اسے میری مراد یہ ہے کہ کوئی وجہ نہیں ہے کہ کیوں اس کو بہتر غذا، بہتر ملبوسات اور رہنے پہنے کے لیے بہتر مکان ملے۔ اور یہ کہ اس کو عیش و آرام کے سامان زیادہ مقدار میں یا زیادہ قیمت کے نصیب ہوں یا اس کو زیادہ دن چھٹی ملے۔

بے شبہ یہ بالکل صحیح ہے کہ اعلیٰ استعداد والے انسان کو اپنے ملکات سے کام لینے کے لیے بعض غیر معمولی نوعیت کی خارجی شرائط ضروری ہیں۔ اور ممکن ہے کہ یہ شرائط ان سہولتوں اور خاطر داریوں کی کثرت پر مشتمل ہوں جن کی عام لوگ پوری قدر کر سکتے ہیں۔ بلکہ جب تک یہ حالات پیدا نہ ہوں اعلیٰ ملکہ بجائے اعلیٰ مسرت کے مصیبت پیدا کر دیتا ہے۔ مثلاً اگر ایک نابینا موسیقی کو شور و شغف، اور ادنیٰ درجے کی موسیقی کے ماحول میں رہنے کے لیے مجبور کیا جائے تو وہ پریشان ہو جائے گا۔ حالانکہ یہی چیزیں ایسٹ اینڈ کے کارخانوں میں کام کرنے والی لڑکیوں کے حق میں بہت کم نمونہ پیش کریں گی۔ اور وہ بھی کام کرنے والوں کے متعلق عام طور پر کہا جاسکتا ہے کہ

”سے کام کی تنگ صرف اسی حد تک مادی کا مطالعہ کر سکتی ہے جس حد تک کہ (۱) وہ اس کو ناگوار بنا دے جیسا کہ بہت نہیں ہوتا“ یا (۲) کارکن کو کام کم کرنے کے قابل کر دے۔ اگر اس کے کام کی قدر قیمت کی رو سے اجتماعی طور پر یہ مناسب ہو کہ وہ دوسروں کے مقابلے میں روزانہ زیادہ دیر تک کام کرے تو اس کو تعزیر سے محرومی کا سزا دینا کسی اور طریقے سے ادا کر دینا چاہیے۔

انھیں انے ملکات کا موافق مرام مصرف نکالنے کے لیے بعض آسائشیں اور سہولتیں اُن کے مقابلے میں زیادہ حاصل ہوں جو کہ ایک ایسے نظام حکومت میں جس میں سادہ مطلق لٹو نہ ہو ایک اوسط درجے کے کارکن کو حاصل ہونے کی توقع ہے۔ یہ امر مشتبہ ہے کہ لذیذ اور پر تکلف غذا میں ایک کامیاب برسر میں خفیہ فعالیت پیدا کرتی ہو یا اپنی ہی فعالیت معمولی غذا اس کے منتظر میں نہیں پیدا کرتی، اگرچہ بعض موقعوں پر وہ بھی اتنی ہی دماغی کام انجام دیتا ہے۔ لیکن غالباً یہ صحیح ہے کہ دماغی کام کرنے والے کو اس شخص کے مقابلے میں زیادہ اور بہتر غذا کی ضرورت ہے جس کا کام کم تھکانے والا اور دیکھانی نوعیت کا ہو تا ہے تاہم اگر ہر شخص کو سادہ اور صحت بخش غذا سپلائی بھر نصیب ہو تو میں نہیں جانتا کہ دماغی کام کرنے والا مجرد انصاف کی بنا پر اس سے زیادہ کا دعویٰ کر سکتا ہے۔ اور نہ ماہریت، استیلاؤں (موجودہ رسم و رواج کے قطع نظر) اس کی کوئی وجہ داخل ہے کہ دماغی کام کرنے والے کو تو بات کا لباس میسر ہو اور دست کاری کرنے والے کو گھدر کا۔ لیکن جب ہم ادنیٰ درجے کی مادی سہولتوں پر غور کرتے ہیں تو صورت حال بدل جاتی ہے۔ اعلیٰ درجے کا دماغی کام کرنے والے کے لیے غالباً مناسب یہ ہے کہ معمولی افکار اور پریشانیوں سے آزاد ہو۔ موجودہ حالات میں اس کا مطلب یہ ہو گا کہ جو کام لوگ خود ہی کر لیتے ہیں اُن سب کو انجام دینے کے لیے اس کو خود متکفل چاہیے۔ اور خواہ انتظامات کچھ ہی ہوں لیکن اُس کو زیادہ خد متکفل رول کی ضرورت ہوگی۔ یہ بھی مناسب ہے کہ ایک اعلیٰ نصب یعنی اشتراکیت معمولی دستکاری کرنے والوں کے لیے حتمی گنجائش کا مکان تجویز کرے گی اس سے زیادہ دست اس کے مکان میں ہو۔ طبیب کے پاس جو سواری ہوتی ہے وہ عیسیٰ آرام کی چیز ہے، لیکن اس کے کاروبار کے لحاظ سے اس کو سواری کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔ ایک مصنف کو مطالعہ خانہ کی ضرورت ہوتی ہے، ایک حسن کار کو حسن کاری کے لیے ایک حجرے کی اور ایک طالب علم کو کتابوں اور کمرے کی تاکہ وہ اس میں اپنی کتابیں

لے بے شک یہ ممکن ہے کہ کھانے پینے کی باتوں میں بھی ایک حد تک عیاشی سے بعض دفعہ قابلیت کا رین اضافہ ہو۔ لیکن اگر محض اس بنا پر عیاشی کا سامان پیش کیا جائے تو اس کو اصل کی حیثیت سے نہیں دیا جائے گا۔

ٹھکانے سے رکھ سکے۔ اگر ان میں سے کسی کی بیوی محض خانہ داری کے کام کی ہی نہ ہو بلکہ اپنے شوہر کے کام میں ہاتھ بٹا سکتی ہو تو اس کو بھی امور خانہ داری کے کچھیلوں سے کسی قدر بے فکر ہی نصیب ہونی چاہیے جس کے لیے انہوں اور دوسرے ملازموں کی ضرورت ہوگی۔ اور اگر اس شخص کو اپنے اہل و عیال کے ساتھ رہنا سہنا ہے تو عملاً ناگزیر ہے کہ بعض سہولتیں اس کے بچوں کے لیے بھی بہم پہنچانی ہوں۔ لیکن اس کے باوجود ممکن ہے کہ بچوں کو اپنے باپ کی دماغی فضا میں رکھ دے جس میں دل کے پیچھے یہ غلبہ ہے کہ اگر اعلیٰ درجے کے شایستہ لوگوں کی زندگی کو ان کے اپنے حق میں اتنی ہی مرغوب خاطر بنانا ہے جتنی کہ ان کی زندگی کے سرور کے ساتھ لوگوں کو پسند آتی ہے تو انہیں تفریحوں اور دلچسپیوں کی ضرورت ہوگی اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ان کی وجہ سے جماعت پر جتنا ہماری محصول غالب کرنا پڑے گا اتنا شایستہ لوگوں کا سامان تفریح و تہذیب کم کرنے کیلئے روکار نہ ہوگا۔ اس بات کا تہ و کرنا دشوار ہے کہ نہایت کثیر الشرائع ملکات میں ہر شخص کو بیرونی ممالک کی سیر و سیاحت کے لیے بے حد و بیش مواضع ہاتھ آئیں گے۔ تاہم اس بات کی خوشی کی جا سکتی ہے کہ ہر چیز سے کم نہیں لوگوں کے دسترس میں ہو۔ اس کے علاوہ بعض خداوندی قوانینوں کا اعلیٰ ثبوت دینے کے لیے قابل لحاظ فرصت اور کسی قدر آزادی کا لازمی ہے جس میں اس امر کی بھی آزادی شامل ہے کہ بعض وقت کوئی کام ہی نہ کیا جائے۔ اور بعض دن نہایت حقیر جسمانی ضروریات اعلیٰ قسم کی ادبی پیداوار کا ترک ہوتی ہیں۔ لیکن یہ امر یقینی ہے کہ دماغی محنت کی اعلیٰ اقسام ہرگز روزمرہ کا کام نہیں بن سکتیں گے۔ ایک اشتہار کی سرکردہ قید یا تحیف اجرت کی دھمکی دیکر مجبوراً کام لے سکے۔ ایسی صورتوں میں تاہم مناسب یہ ہے کہ زیادہ خداوندی قابلیت والے انسان یا زیادہ تعلیم یافتہ شخص کے ساتھ جبکہ جماعت نے اس کو معمولی انسانوں کے مقابلے میں اعلیٰ تعلیم کا موقع عطا کیا ہو بیرونی برتاؤ کیا جائے۔ لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ یہ ساری چیزیں ایک ایسے ملک کی کمال ترقی و استفادے کے لیے ضروری اور پسندیدہ ہیں جس کی ترقی ضروری ہے نہ کہ انعام کے طور پر جو محض اس بنا پر عطا کیا جاتا ہے کہ اس فرد کی ساخت عام لوگوں سے نہ مختلف واقع ہوئی ہے۔ وہ اپنی جماعت سے بجا طور پر مطالبہ کر سکتا ہے کہ بعض

صورتوں میں اس کے لیے اتنی دقت صرف کی جائے جو بالکل مساوی تقسیم کی صورت میں اس کے حصے میں نہ آئے گی۔

اس مسئلہ اصول کے متعلق کہ ہر شخص کو اس کے کام کے مطابق صلہ ملنا چاہیے، ہمارے جانچنے سے اس حد تک توثیق برآمد ہو رہا ہے کہ ہم اس کو محض اس میں قبول کر سکتے ہیں کہ اعلیٰ قابلیت کی ترقی اور فنی قابلیت کی ترقی کے مقابلے میں زیادہ جیتی ہے، لہذا اس کی تمام ذمہ داریاں کو پہنچا کر دیا جائے۔ یاد رکھ کر کہ یہی جو اباب شہر طاقی حرج اختیار کرنے پر اس دوسرے مقولے کی تحقیق نے مجبور کیا تھا کہ ہر شخص ایک ہی شمار ہو، اور کوئی شخص ایک سے زیادہ شمار نہ ہو، فعل اس کے کہ ہم اس کے عالم گیر استعمال کو ثابت کو اس خاص جزو مفہوم کے ہر کسی، رشتہ میں تسلیم کرنے والا اور عامیت اور اولیٰ ہوں تو ہر شخص ایک ہی شمار ہو یا اباب شخص کا غیر کسی دوسرے کے مشابہ نہ ہو، یہ سب شہر طاقی کے لیے سب سے پہلے اس اعتبار سے حاصل ہو جائے کہ وہ انسانیت کے ہر شخص پر لپکتے ہیں کہ اعلیٰ خیر نسبت اور فنی خیر لے زیادہ جیتی ہے۔ اس لیے اس میں خیر برتر کو قابلیت ہو اس کی قدر وانی ایک ایسے شخص کے

نفاذ میں زیادہ ہونی چاہیے جس میں یہ قابلیت کم ہو۔  
لیکن اب تک ہماری توجہ قابلیت کا رکنے ان اختلافات تک محدود رہی جو شہر طاقی جو وراثی و نسب سے اختلافات سے رونما ہوتے ہیں لیکن ان اختلافات سے حلقہ یا کہا جائے جو او سے پیدا ہوتے ہیں؟ اور حقیقی اخلاقی اختلافات کو کیا کہا جائے۔ یہ ایک یوں کار کو صلہ ملنا چاہیے؟ ہم آخری تحلیل میں ان حساب سے صورتیں کیا مایل ہیں یہاں ان دو فلسفیانہ مباحث کو ترک کر دینا چاہیے تا کہ ساتھ سب مسئلے کی بحث عموماً درستہ ہو۔

۱۔ میں فی الحال اختیار کو نظر انداز کرتا ہوں۔ حقائق تو ریشہ دماغی مرض کے مظاہر اور اس دوا شمار کی یکسانی سے صاف ظاہر ہے کہ اختیار و قدرت کے عام مفہوم میں کسی نقطہ نظر سے بھی بعض انسانوں کی فنی اور فنی کی بدی کی واحد علت نہیں ہے۔ نیز دوسروں کے متعلق بحث کرتے ہوئے اس بات کا دستیار کرنا صحیح نہیں ہے کہ حقیقی نیک ارادوں کے قیام میں غیر جبری انتخاب (اگر اس کا

وجود ہے) کا کتنا حصہ ہوتا ہے، اور ان کی علت کے اجزاء کا کتنا جو دیگر اثرات کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ لہذا یہ امر واضح ہے کہ اگر ہم کسی اعتبار سے افراد کی نیکی کا صلہ ادا کرنا ہے تو ان کے ارادوں کی حقیقی کیفیت پر غور کرنا چاہیے۔ ہمارا فرض ہے کہ ان کی نیکی کا صلہ عطا کریں بغیر اس سوال کے کہ ان کی نیکی کے کیا اسباب ہیں۔

(۲) اس سوال میں نظریہ منرا کا جواب مضمر ہے۔ اگر منرا حسی اور عقابی ہے تو اس سے یہ نتیجہ نکل سکتا ہے کہ جزاء کو بھی اولیائی اساس پر قائم ہونا چاہیے اور اس کو اپنے سوا کسی چیز کا ذریعہ نہ بننا چاہیے۔ میں اس سوال کو بندہ باب کے لیے محفوظ کر دیتا ہوں تاکہ اس پر بعد اگلا بحث ہو سکے۔ لیکن اگر ہم اس امر سے انکار بھی کر دیں کہ برے انسان کو منرا بھگتنی چاہیے اور منرا کو اپنا آپ مقصد ہونا چاہیے، قطع نظر اس اخلاقی اثر کے جو منرا پانے والے پر یا دوسروں پر مرتب ہوگا، تو اس سے یہ نہیں لازم آتا کہ ہمیں اس بنیاد پر اس بات سے انکار کر دینا چاہیے کہ نیکی کے تناسب سے سعادت کی تقسیم ہونی چاہیے۔ کسی شخص کو تکلیف پہنچانا اور خیر ہے اور اس کو دوسرے کے مقابلے میں زیادہ مسرت پہنچانے سے انکار کر دینا اور معلوم ایسا ہوتا ہے کہ جب سوال تعزیر دہی کا ہو تو بابر ثبوت تعزیر دہندہ پر ہے اور جب تقسیم سعادت کا ہو تو مدعیوں پر۔ اگر میں کسی شخص کو چھانی کی منرا دوں، یا اس پر حملہ کروں، یا قید کر دوں، تو وہ قدرۃً مجھ سے دریافت کرے گا کہ مجھے اس کا کیا اختیار حاصل ہے۔ لیکن یہ امر آسانی سے ثابت کیا جاسکتا ہے کہ اگر میں ب کی مسرت کا ایک حد تک باعث ہوں تو اس سے الف کے حق میں کوئی ظلم نہیں ہوا۔ لہذا ہم نظریہ تعزیر سے جو مراد لیتے ہیں اس سے اس سوال کا تفسیر نہیں ہوتا، تاوقتیکہ ہم تعزیر کے محض سلبی پہلو پر غور نہ کریں کہ وہ کسی نہ کسی غیر سے باز رکھتی ہے بلکہ لہذا ہمیں اب بھی سوال کرنا چاہیے کہ آیا یہ مناسب ہے کہ جس فرد یا جماعت کو سعادت یا بہبود کی شرائط حاصل ہوں وہ ان کو سب میں مساوی طور پر

لے دیکھو۔

لے قابلیت کی رو سے ہم خیال میں عام طور پر تقسیم مسرت کا خیال لٹوٹا ہے۔ کہ کچھ بہود کے اعلیٰ درجہ عناصر اس قابلیت پر عمل ہیں جو قابل سعادت ہے! اور اس بنا پر خود انہیں کو انعام کے طور پر تقسیم نہیں کیا جاسکتا۔

تقسیم کر دے، یا ان کی تقسیم میں متعلقہ افراد کی اخلاقی قیمت کے تناسب کا خیال رکھے؟ اس سوال کا مکمل علمی جواب یہ ہوگا کہ ہم استحقاق کے مطابق تقسیم کریں کیونکہ ہماری خواہش یہ ہوتی ہے کہ ہم جتنے آدمیوں کو فائدہ پہنچا سکیں سو پہنچائیں۔ اور تجربے سے ثابت ہے کہ اس مقصد کے حصول کا بہترین طریقہ یہی ہے کہ جہاں تک ممکن ہو سہولت دینے کی بجائے کینچی سے سعادت پیدا ہو اور بدی سے شقاوت نہ آئے۔ اس قسم کے میلان کے قطع نظر، یہ مسئلہ کہ عدل متقاضی ہے کہ خارجی خیر کی تقسیم غیر مساوی ہو ایک نہایت مجرد مسئلہ ہے جس کا جواب ایک علمی سوال کے حل کے لیے ہرگز ضروری نہیں لیکن اگر جواب لازمی ہے، تو میں یہ کہنے پر مائل ہوں کہ اگر اس مسئلے پر استحقاق و صلے کے مجرد سوال کی حیثیت سے غور کیا جائے تو میں نہیں سمجھ سکتا کہ کیوں اعلیٰ اخلاقی نیکی کو خارجی خیر کی اعلیٰ مقدار، یعنی ان خواہشوں کی تکمیل کے ذرائع سے جن کو اس اعلیٰ نیکی سے کوئی تعلق نہیں ہے، منسوب کیا جائے۔ جس حد تک لفظ استحقاق کے معنی دو غلی منفیت یا 'قیمت' سے کچھ زیادہ ہوں اس حد تک اس کو ایک ایسا لفظ سمجھنا چاہیے جس کے کوئی قابل فہم معنی نہیں ہیں۔ نیکی مادی انعام کا استحقاق نہیں پیدا کرتی، گویا کہ نیکی ایک نیک انسان کے حق میں موجب زیاں ہے۔ اور جب تک کہ نقصان کی تلافی نہ کر دی جائے اس وقت تک اس میں مقبولیت نہیں پیدا ہو سکتی۔ لیکن اگر سوال یہ ہو کہ آیا ایک نیک انسان کو سعادت حاصل نہ ہونی چاہیے تو میرا جواب یہ ہوگا کہ یقیناً حاصل ہونی چاہیے کیونکہ ایک نیک انسان میں جس قسم کی سعادت کی قابلیت ہوتی ہے وہ اس سعادت کے مقابلے میں زیادہ قیمتی ہے جو ادنیٰ درجے کے نیک سیرت انسان کو حاصل ہے چونکہ خوبصورت انسان کا واحد خیر خواہ

سلہ اگر ہم (اسطو کے خیال کے مطابق) یہ دعویٰ کریں کہ فضیلت لازمی یا ذاتی طور پر سرت کا باعث ہوتی ہے جب کہ موافق حسن راجی سرت لٹا یا بڑے فضائل فعلیتوں کے بے روک استعمال کو فرض کر لیا جائے تو یہ سوال بے معنی ہو جاتا ہے۔ بجز اس حد تک کہ اس کو خدا سے نسبت دی جائے جس کے متعلق بے شبہ تصور کیا جاسکتا ہے کہ اُس نے انسانی فطرت کو اس طرح پیدا کیا ہے کہ نیکی مخلوق کی مسرت پر مشتمل ہے یا اُس میں اضافہ کرتی ہے۔ نیکی کو اُس وقت تک خیر نہیں سمجھا جائے گا جب تک کہ اس کو مسرت کا ایک ذریعہ نہ تصور کیا جائے لیکن یہ سوال بہت ستر قائم رہتا ہے کہ مسرت جس حد تک خارجی حالات پر منحصر ہے آیا اس حد تک مسرت کی دوسری شرائط کو نیکی کے بعد مانا چاہیے۔



اگرچہ وہ اس کا خیر ترین ہے اور اُس کے خیر مطلق (the good) کی ایک لازمی شرط، اس لیے جس شخص میں فضیلت ہو اُس کو وہ سب کچھ دے دینا چاہیے جو اُس کے حقیقی بہبود کی تکمیل کے لیے ضروری ہے۔ اگر لذت کو شعور کے باقی تمام عناصر سے مجرود کر کے دیکھا جائے تو اس میں بہت کم قیمت رہ جائے گی۔ اگر لذت کو شعور کے ان اجزاء کے ساتھ جوڑے ہیں مربوط کر دیا جائے، یعنی مختصر الفاظ میں وہ لذت جس کی قابلیت ایک برے انسان میں ہو، تو اس میں اور بھی کم یا منفی قیمت باقی رہ جائے گی لیکن جو لذت موافق حالات میں اعلیٰ تو اُسے ذہنیہ کے استعمال سے پیدا ہوتی ہے وہ حقیقت میں اعلیٰ قیمت کی ہوتی ہے، لیکن اگر یہی اساس ہے جس پر ہم حکم لگاتے ہیں کہ نیکی کا صلہ ملنا چاہیے تو صاف ظاہر ہے کہ ایک نیک انسان کا نصب العین صلہ ہر قسم کی لذت، یا اس لذت یا اُس کے مادی ذرائع کی ہر مقدار پر شمل نہیں ہو سکتا۔ ایک نیک انسان کا مناسب صلہ (اگرچہ اب بھی صلہ کا خیال ہے) اُس کی اعلیٰ ترین قابلیتوں کے نہایت آزادانہ اور نتیجہ خیز استعمال کے موافق ہر شے ہے، یعنی اُن سے اس طرح کام لینے پر کہ وہ نیکی اور اس لذت کے حق میں نہایت موافق مرام ثابت ہوں جو مناسب حالات میں نیکی کے نتیجے کے طور پر پیدا ہوتی ہے۔ فعلیت کا مناسب انعام (اسطو کے الفاظ میں) 'موزوں' یا 'مقارب' لذت ہے، اور اس کے ساتھ وہ دوسری لذت بھی ہیں جو افعال حسنہ کے مسلسل وقوع میں یا تو معاون ثابت ہوتی ہیں یا مزاحم اور ظاہر ہے کہ اس مقصد کے تحت ایک انسان کو ان خارجی خیور کی مقدار سے منسوب ذکر ناچاہیے جو اُس نے حاصل کیے ہوں، کیونکہ اخلاقی نیکی کو خارجی خیور کے الفاظ میں سمجھ لیا جاسکتا اور نہ اُس سعادت میں تحلیل کیا جاسکتا ہے جو خارجی خیور سے پیدا ہو سکتی ہے، بلکہ خارجی خیور کی اس مقدار سے جو اُس نصب العین یعنی زندگی کے حصول میں سب سے زیادہ معاون ثابت ہو جس میں نیکی، تہذیب اور سعادت شامل ہیں۔ اور اگر دریافت کیا جائے کہ اگر ایک نیک انسان کا استحقاق

لے ہے شک اسطو کے اس تصور کو ظاہر کرتا ہے کہ خارجی خیور کو مسرت کلی (eudaimonia) سے ربط ہے۔ لیکن اسطو اس اصول کو تو نہی انصاف کے خام بیان کے موقع پر بالکل مبطل دیتا ہے۔

کم تر درجے کے بھلے یا جرمے آدمیوں کے استحقاق سے متصادم ہو جائے تو اس صورت میں کیا کرنا چاہیے، تو ہمارے اختیار کردہ اصول کی رو سے میرا جواب یہ ہو گا کہ اعلیٰ درجے کی زندگی ادنیٰ درجے کی زندگی سے زیادہ قیمتی ہے۔ لہذا جس انسان میں اعلیٰ قابلیتیں ہوں اس کے ساتھ اس طرح برتاؤ کرنا چاہیے کہ گویا اس کی قدر و قیمت ادنیٰ درجے کی قابلیت رکھنے والے انسان سے زیادہ ہے۔ لیکن یہ مسئلہ کہ اس کی قیمت کس قدر زیادہ ہو ایک ایسا مسئلہ ہے کہ اس کا حل خود عقلی عملی کو بروقت دریافت کر لینا چاہیے۔

البتہ یہ ملحوظ خاطر رہے کہ ایک لحاظ سے ہم جن اسباب کی بناء پر خیر کو حاصل کر سکتے ہیں وہ خود انہیں کی جانب سے اس حیلے کی مقدار میں محدود ہی جائے گی، جس حد تک کہ یہ حاصل ادنیٰ یا زیادہ حیوانی خواہشوں کی تکمیل کے ذرائع پر مشتمل ہو۔ عام طور پر تسلیم کیا جائے گا کہ ان طریقوں سے زیادہ دولت فراہم کرنا یا کم از کم خرچ کرنا اعلیٰ ترین اخلاقی اہمیت کے حق میں غیر مفید ہے (بلکہ ممکن ہے کہ مضرت ثابت ہو)۔ اور جب موجودہ عدم مساواتوں کو اس حیثیت سے درست قرار دیا جاتا ہے کہ وہ استحقاق کو تعویض نہ پہنچانے کے ذرائع ہیں تو اکثر اس بات کو فراموش کر دیا جاتا ہے کہ تیسری دولت کا اثر دو متقدموں کے اخلاقی بہبود پر اتنا ہی برا پڑ سکتا ہے جتنا کہ اس سے غریبوں کے اخلاقی اور جسمانی بہبود کو

بھیہ حاشیہ منقولہ گزشتہ - شاید یہ ہمارے اصول کا مصداق نتیجہ ہے (جس کو اس لیے تسلیم کرنے پر آمال نہ ہوتا) کہ کم فضائل والے انسان کو بعض دفعہ ایک زیادہ فضائل والے انسان کے مقابلے میں زیادہ مادی کام دیا جائے۔ ایک اوسط درجے کا انسان، حتیٰ کہ ایک متوسط درجے کا نیک انسان اپنی حقیقی مسرت کے لیے یقیناً بہت سے ایسے خارجی خیر کا طالب ہوتا ہے جن سے آسسی (Assisi) کے سینٹ فرانس کی مسرت میں کوئی اضافہ نہ ہوتا۔ یا ایک نصب العین انسان کی مسرت میں جو سینٹ فرانس کے مقابلے میں یکطرفہ ترقی کم حاصل کر سکا ہو۔

۱۔ اعلیٰ تر اسلحا دیں نہ کہ اعلیٰ تر عمل منطقی حیثیت سے ہمیں یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ اگر ایک بڑے انسان کو اعلیٰ تر زندگی کے قابل بنادیا جائے اس طرح سے کہ زندگی کو اس پر وہ سب کچھ صرف کرنے کے لیے تیار ہونا چاہیے جو ایک بہتر انسان پر صرف کیا جاسکتا ہے تو یہ خرچ مساوی طور پر حق بجانب ہو گا۔ اور بعض

نقصان پہنچایا جاسکتا ہے۔ اگر یہ سوال کیا جائے کہ نیکی کا انعام عطا کرنے کا طریقہ آیا خود نیکی کے حق میں مُضر نہیں ہے تو میں یہ ماننے کے لیے بالکل تیار ہوں کہ نیکی کا صلہ آسانی سے یہ نتیجہ پیدا کر سکتا ہے، اگرچہ معاشری مفاد کے پیش نظر ہمیں اکثر اجتماعی خدمت کو تقویت پہنچانا پڑتا ہے خواہ اس سے اعلیٰ ترین سیرت کو نقصان ہی کیوں نہ پہنچے۔ اور یہ ان مشکلات میں سے ایک ہے جن کو میں ایک مجرد اور نظری مسئلے کی حیثیت سے ہی سمجھتا ہوں، اس بات کا اعتراف کرتے ہوئے محسوس کرنے پر مجبور ہوں کہ ایک نیک انسان کو اولیٰ انصاف کی حیثیت سے اس کے استحقاق کے تناسب سے صلہ ملنا چاہیے کیونکہ اگر الفاظ کا معمولی فہم لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ نصب العین انصاف کے اصول کی رو سے فضیلت کے ہر اضافے کے ساتھ اس کو وسیع تر مکان، زیادہ ملازمین، بہتر کھانے، بے حد قیمتی لذتیں، نہایت شاندار ساز و سامان، اور گھوڑے کے بہت ہی قیمتی کوشٹ کی ضرورت ہوگی۔ اور ہو سکتا ہے کہ یہ چیزیں ایک نیک انسان کے لیے مفید نہ ہوں۔ ممکن ہے کہ موجودہ اجتماعی حالات میں دارالامرا، ایک مفید وارہ ہو، لیکن یہ کہنا دشوار ہے کہ اس سے اُمراء یا اُن کے سب سے بڑے بیٹوں کی فضیلت کو تقویت پہنچتی ہے۔

لیکن یہ اصول کہ خیر کا صلہ ملنا چاہیے حتمی زندگی میں تقسیم انصاف کے ایک عام قانون کی حیثیت سے کس حد تک کارآمد ہو سکتا ہے؟ عملی اغراض کے پیش نظر شاید یہ مشکل ہی سے کارآمد ہو سکے۔ موجودہ اجتماعی حالات پر تنقید ہی نظر ڈالتے ہوئے یا اس کو بدلنے کی کوشش کرتے ہوئے یہ بات ضرور ذہن نشین رکھنی چاہیے کہ جو شرائط اعلیٰ ترین قسم کی حیات کی حامی ہیں اُن کا حاصل کرنا ناگزیر ہے۔ لیکن معاشرے کے معمولی معاشری حالات میں صرف ایک ہی قسم کی نیکی ایسی ہے جس کا معاشرہ بن حیث اکل انعام عطا کرنے کی قابلیت رکھتا ہے۔ اور وہ اجتماعی خیر میں قطعی اضافہ ہے، اور زیادہ تر ایسا اضافہ جس کا رویے آنے پائی کی صورت میں اظہار کرنا قطعاً ناممکن نہیں ہے۔ غرض کہ بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔

سائیں ایسی بھی ہیں جن میں اس اصول کے مطابق عمل ہو سکتا ہے۔ ہم اس گنگا کو تائب کرنے میں اتنی دقت محسوس کرتے ہوئے حق بجانب ہیں جو بصورت دیگر ایسے خانہ و صلاح انسانوں کو راحت و آرام پہنچانے میں صرف کی جاتی ہیں کہ توبہ کرنے کی ضرورت نہ ہو۔ اس گنگا کو راد ان صلاح انسانوں کے مطالبات کا مقابلہ کر سکیں گے ایک پیچیدہ سوال ہے جو جس خوش قسمت واقعے کے جن لوگوں سے مرعہ معاشرے کے خلاف گناہ سرزد ہوتا ہے اُن کے تائب ہونے سے صلاح انسانوں کے معارف قابلِ لحاظ مدد ملنے لگ جاتے ہیں۔

ایک ہی قسم کا انعام جو زیادہ علی صورت اختیار کر سکتا ہے وہ مکمل یافتہ کام کا معاشی صلہ ہے۔ کیونکہ کام کا جو جزو اعلیٰ خیر رنگی، محنت، استقلال، اور دیانت داری سے انجام پائے اور جو اعلیٰ قابلیت کا نتیجہ ہوں وہ دونوں میں تفریق کس طرح ممکن ہے؟ یہ ظاہر ہے کہ ایک کارکن مساوی محنت سے ایک گھنٹے میں جتنا کام انجام دے سکتا ہے اتنی ہی دیر میں دوسرا دگنا کام کر سکتا ہے۔ لیکن ہم کسی کی مشغولیت کی شدت کو کس طرح جانچ سکتے ہیں؟ یہ ممکن نہیں ہے کہ محنت کا اسلٹہ کو دیا جائے لیکن ساتھ ہی ذکاوت و فراست کا صلہ نہ دیا جائے۔ اس کے باوجود ہمیں معلوم ہو چکا ہے کہ منصفانہ انعام کا نصب العین اس طرح نہیں چورا ہوتا کہ ایک شخص کے کام کی حقیقی قیمت کا معاوضہ بلا لحاظ ان کیفیات کے جو اس کام میں ظاہر کی گئی ہیں، ادا کیا جائے۔ سینا بر آں اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اگر انعام میں تنوع کا ہونا ضروری ہے تو وہ نصب العین انصاف کے اصول پر قائم نہیں ہو سکتا بلکہ اس کو اجتماعی ضرورت کے مطابق منضبط کرنا چاہیے۔ اگر کسی شخص کا یہ خیال ہو کہ عام طور پر لوگوں کو ترغیب دی جاسکتی ہے کہ وہ اپنی ذات یا اپنے قریبی تعلقین کے لیے کسی انعام کی توقع کے بغیر جماعت کی خدمت میں انتہائی فعلیت صرف کر دیں تو ایسے شخص سے کج بحث کرنا بے سود ہے۔ صلہ لازمی ہے۔ تاہم صلہ نصب العین انصاف کے مقاصد کی رو سے بلا واسطہ طور پر حق بجانب نہیں رہا سکتا بلکہ بالواسطہ اس میلان کی رو سے کہ آخر کار تقسیم خیر میں انعام کی مساوات قائم ہو۔

اور اس خیال سے کہ کہیں یہ الزام نہ لگایا جائے کہ میں نے فطرت انسانی کی نسبت بہت ہی ادنیٰ رائے قائم کی ہے یا اس کی آئندہ ترقی و تربیت پذیری کو کافی طور پر تسلیم نہیں کیا ہے میں یہاں دو طرح کے عملی خیالات کا اضافہ کرتا ہوں جن کو ذہن نشین کرنا ضروری ہے قبل اس کے کہ ہم اپنے نتائج کو موجودہ معاشرہ کی حالات کی تائید میں یا کسی اشتراکی ادارے میں معاشرے کی مجوزہ ترمیم کے خلاف استدلال کی حیثیت سے پیش کریں۔ اول تو یہ یاد رکھنا چاہیے کہ جب کوئی اور صلہ نہیں مل سکتا تو انسان کی انتہائی توانائیوں سے کام لینے کے لیے نہایت ادنیٰ صلہ بھی بالکل کافی ہوتا ہے۔ اگر تم چاہو کہ ایک آزاد کارکن کو اجرت کے علاوہ روزانہ واپس روٹی کا لالچ دلا کر زیادہ محنت پر آمادہ کرو تو وہ تمہارے منہ پر منہ پڑے گا، لیکن یہی میٹس ہر میچسٹی کے محاسب کے

قیدیوں کے حق میں نہایت موثر بیج کا کام دے گا۔ انگلستان کے جج جنتی محنت شاقہ برداشت کرتے ہیں۔ جرمنی کج بیج بھی غالباً اتنی ہی محنت برداشت کرتے ہیں لیکن انھیں اتنے بڑے مشاہیر نہیں ملتے جتنے کہ اول الذکر کو ملتے ہیں۔ ایک خاص حد کے بعد قلیل آمدنی سے بھی غلیظت اتنی ہی نتیجہ ہوتی ہے جتنی کہ کثیر آمدنی سے بشرطیکہ بڑی بڑی آمدنیاں ناممکن ہو جائیں۔ دوسرا خیال یہ ہے کہ معاشرے کے موجودہ حالات کے تحت لوگ جن صلوں کے لیے کام کرتے ہیں (جن حد تک کہ وہ صلے کی غرض سے کام کریں) وہ اعزازی نوعیت کے ہوتے ہیں، یعنی یہ صلے معاشری حیثیت یا کارکنوں کے اعلیٰ ذہنی ملکات کے دلچسپ استعمال کی صورت اختیار کرتے ہیں۔ انتہائی فائدہ بخش پیشوں کی مالی منفعت بھی تجارت کے مقابلے میں کچھ وقعت نہیں رکھتی، تاہم تعلیم یافتہ لوگوں کے لیے وہی زیادہ جالب توجہ ہیں۔ کیونکہ آجکل بھی ایک کامیاب پاراچوٹ فرس یا شراب فروش کے مقابلے میں جس کی آمدنی بہت زیادہ ہو ایک سربراہِ روہ قلعہ یا وکیل کی عزت زیادہ ہے اور اس کی زندگی میں دلچسپیاں بھی زیادہ ہیں۔ دیوانی ملازمتوں (Civil Service) کے لیے اعلیٰ ترین قابلیت اس سے کم شرح پر میسر آسکتی ہے۔ خود دولت و ثروت کو بھی اسی وجہ سے قیمت حاصل ہے کہ وہ فائز الملامی کی مجسم صورت اور معاشری اعزاز کا وسیلہ ہے۔ آئندہ کی معاشرت میں ان اصولوں کو بہت دوڑ تک پہنچایا جائے گا۔ انعامات کی ہمیشہ ضرورت ہوگی لیکن ممکن ہے کہ ان سے جماعت پر جو صرفہ عائد ہو اس میں بہت کمی ہوتی جائے۔ اور اگر یہ انعام کو انعام نہ سمجھتے، اشیاء کے لحاظ سے کسی نہ کسی قسم کے تقاضا سے ان سے پُرمتل ہو جاتا ضروری ہے تاہم ممکن ہے کہ یہ فائدہ کم بہرہ مند افراد کی اعلیٰ ترین ترقی کے حق میں فائزوں میں متوازن ہو جاتا ہے۔ حیات انسانی کے طاقن الوقوع حالات خواہ کچھ ہی کیوں نہ ہو لیکن انعام کے متعینہ ہمیشہ اس حسیہ کو حاصل کرنے کے ہیں جو دوسرے کو حاصل نہیں ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ سب کے نقصان سے ایک کا فائدہ ہو۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ ادا فی قسم کے غیر مادی انعام (سارہ نائٹے، پٹیاں، خطابات اخباری شہرت، معاشرے کے رسمی مراتب) اور اعلیٰ قسم کے انعامات (زیادہ ذمہ دارانہ اور ذہنی کام، اقتدار، اثر و نفوذ، دلکش معاشرت، بہترین چیزوں کی قدر و منزلت) دونوں ہمیشہ پسند

افراد کو حاصل ہو سکتے ہیں، لیکن یہ ضروری نہیں کہ اس سے اکثر افراد کو زیر بار ہونا پڑے۔ اور اگر زندگی کی بہترین چیزوں سے مستفید ہونا غیر معمولی مادی فوائد پر مبنی ہو، تو اس کے باوجود انعام کے مادی پہلو کو اس بہتر زندگی کی ایک شرط کی حیثیت دی جاسکتی ہے جو نصب العین یعنی انصاف کے دربار سے غیر معمولی بہرہ پانے والوں کو عطا ہوتی ہے نہ کہ اس کے جوہر کی حیثیت سے۔

باوجود اس کے کہ نصب العین انصاف کے اصولوں کو ایک قانون کی صورت میں وضع کرنا دشوار ہے جس میں اتنی قابلیت ہو کہ اشتراکیت کی ایک خیالی نشست میں بھی ہر منفرد شہری کے حقیقی حصے کی ادائیگی میں کام آئے، تاہم اس اصول کو کہ تعمیلی زندگی میں اعلیٰ قیمت ہے، معاشرتی تنظیم اور معاشری مسلک کے مسائل سے نہایت اہم تعلق ہے۔ یہ اس حقیقت پر زور دیتا ہے کہ مساوات حالات یا سب کے لیے انتہائی اہم ہو، ورنہ تلاش کو اس حد تک نہ پہنچا دیا جائے کہ ترقی کے حق میں ہلک ثابت ہو اور حیات انسانی کی اعلیٰ تر اقسام کو باطل قرار دے۔ اگر اس اصول کو قبول نہیں کیا جائے تو حصے کے نقطہ نظر سے صرف اخلاقی اجتہاد ہی کے متعلق فرض کیا جائے گا کہ وہ معائنہ کا مستحق ہے۔ لیکن ہم دیکھ چکے ہیں کہ اعلیٰ جدوجہد کو اعلیٰ قابلیت سے ممتاز کرنا اس قدر دشوار ہے کہ اس پر قدرت حاصل نہیں ہو سکتی، لیکن اگر ہم اعلیٰ استعداد کے لیے اس کے استعمال کی شرائط کا مطالبہ محض اس حیات کی اعلیٰ قیمت کی بنا پر کریں جس کا امکان اس استعداد کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے، تو اخلاقی اور ذہنی قابلیت، اور اعلیٰ مشقت و اعلیٰ کامیابی میں خطافناصل قائم کرنا غیر ضروری ہو جائے گا۔ تمام قسم کی اعلیٰ زندگی یعنی اخلاقی، ذہنی اور جمالیاتی، ادنیٰ زندگی سے زیادہ قیمتی سمجھی جائے گی۔ اچھی چیزوں کی تقسیم، یا زیادہ اعلیٰ اعتبار سے، معاشری ادارات کی تنقید و اصلاح، میں زندگی کے ہر عنصر کو وہ وزن حاصل ہونا چاہیے جس کا وہ اپنی ذاتی کیفیت کی بنا پر مستحق ہے، نہ کہ صرف مقدار کی بنا پر جس کی پائش ایک لذتی یا کوئی اور شخص خالص کمی معیار سے کرتا ہے۔ یہ ہیں مئے تو زیمی انصاف یا متصفانہ معاوضے کے تصور کے جس کو بہتر مئے سے مید سے سادے تصور مساوات مراعات سے اختلاف ہے، اور جو اس کی ترمیم اصول کے اصول مئے مساوی اشخاص کو مساوی اشیاء سے کرنا چاہتا ہے۔

## ۵

مجھے اندیشہ ہے کہ ہماری جانچ کا عام نتیجہ اس امر پر متل رہا ہے کہ انصاف کے ان سابقہ نصب العینوں میں سے ہر ایک اسی حد تک قرین عقل ہے جس حد تک کہ وہ دوسرے کے مساوی ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ مساوات صرف اسی معنی میں قرین عقل تھی جو کسی مادی خیر کے حصول یا استفادے پر نہیں بلکہ جو مراعات کی مساوات پر دلالت کرے۔ یعنی مساوات کے اس درجہ اہمیت کے لحاظ سے جو خیر غائی کی تقسیم میں ہر مضر و انسان کے بہبود کو حاصل ہے، جس حد تک کہ یہ تقسیم عمل انسانی سے متاثر ہو سکے۔ اور بالکل اسی طرح اس اصول سے بھی کہ ہر شخص ایک ہی شمار ہوا اور کسی کا شمار ایک سے زیادہ نہ ہو، یہ مراد لی جائے کہ ہر شخص کے خیر کو ہر دوسرے فرد کے مماثل خمسہ کے مساوی قیمت دی جائے، افراد جب انفرادی طور پر قیمتی قرار دیئے جاتے ہیں تو حقیقت میں محض بحیثیت افراد نہیں بلکہ اس اعتبار سے کہ ان میں ایک خاص قسم کے خیر کی قابلیت ہے۔ اور ان کو حق حاصل ہے کہ ان کا لحاظ ان کی مساوی استعدادوں کے برابر ہو، اور جس حد تک کہ ان کی استعدادیں غیر مساوی ہوں اسی حد تک لحاظ بھی غیر مساوی ہو۔ اور جب ہم صلہ یا انعام کے دوسرے نصب العین کی طرف متوجہ ہوئے تو معلوم ہوا کہ اس کی غیر مستقلیت طفلانہ حد تک پہنچ گئی ہے جس حد تک کہ اس کا یہ مفہوم ہو کہ لڈو کی تقسیم ہر شخص کے اخلاقی یا دیگر استحقاق کے تناسب سے ہونی چاہیے۔ لیکن وہ بالکل قرین عقل ہے جس حد تک کہ اس کا یہ مفہوم ہو کہ اعلیٰ استعداد نہ صرف اس نوعیت کی قابلیتیں سمجھنے کی شرائط پر متل ہے بلکہ حیات انسانی کی ان دوسری اچھی اشیاء کے حصول کی شرائط پر بھی جو ایک پسندیدہ زندگی کے اس نصب العین کی تکمیل کے لیے ضروری ہیں جو کلیتہً نیکو کارانہ زندگی پر متل نہیں ہوتا۔ ان دونوں نصب العینوں کا مفہوم بالکل ایک ہے۔ دونوں کا منشا یہ ہے کہ جب قابلیتیں مساوی ہوں تو مساویانہ برتاؤ کیا جائے، یعنی اگر وہ غیر مساوی ہوں تو قابلیت کی ذاتی قدر و قیمت کے تناسب سے برتاؤ ہو اور جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں قابلیت کی قیمت حقیقت میں اس نوعیت کی حیاتِ حسنہ

کی قیمت ہے جس کا متحقق وہ فرد اس قابلیت کی وجہ سے کرتا ہے۔ استحقاق کی رو سے صلہ عطا کرنے کے اصول کے متعلق اس قدر گمراہ کن خیالات ظاہر کئے گئے ہیں کہ اخلاقیات کے ایک عقلی نظام میں اس کو جگہ دیتے ہوئے مایوسی ہوتی ہے۔ اس لیے میں تبصرے کے اصول موضوعہ کو اس صراحت کے ساتھ قائم رکھنا چاہتا ہوں کہ ہر شخص کا خیر دوسرے کے ممالک خیر کے مساوی ہے نہ کہ ہر شخص جب کہ اُن قابلیتوں سے اس کو مجبور کر لیا جائے جن کی بدولت اُس میں قیمت پیدا ہوتی ہے یا اُس کے رفیقوں کے ہاتھوں سے، کا مستحق قرار دیتی ہے۔

لے اگر ہم فرض کر لیں کہ اعلیٰ استعداد کا لیا جا بھی اعلیٰ درجے کا ہونا چاہیے تو یہ سوال بدستور باقی رہتا ہے کہ جس حد تک کہ وہ اشخاص جنہوں نے اعلیٰ درجے کی تہذیب و شائستگی حاصل کی ہو، نہ تو اُن لوگوں پر نیش ہیں اور نہ ہمیشہ ہوسکتے ہیں جو ذاتی طور پر اس کو اختیار کرنے کے لیے موزوں ہوں، آیا ایسے خوش نصیب طبقے کا وجود جو اس قسم کی تہذیب کا حامل ہوتی، بجا ب قرار دیا جاسکتا ہے لیکن ایک بڑی حد تک یہ صورتِ حال واقعی قائم ہے۔ اور اگر اعلیٰ تہذیب کو قائم رہنا ہی ہے تو ایک حد تک غالباً ایسا ہی ہونا چاہیے۔ یہ جواب یہ ہو گا کہ میں پہلے ہی اس بات پر زور دے چکا ہوں کہ اس طبقے کا وجود اجتماعی حیثیت سے مفید ہے بشرطیکہ اس کی افادیت کو غیر لذتی مفہوم میں لیا جائے اگر یہ ثابت کیا جاسکے کہ اس کا وجود اجتماعی اسباب کی بنا پر حق بجا نہیں ہوسکتا تو بھی میرا دعویٰ بدستور ہی ہو گا کہ ایک ایسا معاشرہ جس میں تہذیب یافتہ طبقہ وجود ہو اس معاشرے کے مقابلے میں بہتر ہو گا جو اُس سے محروم ہو اور عدم مساوات کو اعلیٰ تر خیر کی اعلیٰ قیمت کی رو سے درست قرار دیا جائے گا۔ لیکن اس کے باوجود یہ ایک فرض ہو گا کہ خوش نصیب طبقے کو اُن اشخاص پر منحصر کرنے کی کوشش کی جائے جن میں اعلیٰ درجے کی زندگی بسر کرنے کی استعداد ہو۔ لہذا کہ اس کا امکان نہ ہو یہ ہر حال بہتر ہے کہ چند لوگ اعلیٰ زندگی بسر کریں۔ خواہ وہ زندگی اتنی اچھی نہ ہو جتنی کہ وہ اُس صورت میں ہوتی جب کہ اس کا موقع اعلیٰ ترین استعداد و صلاحیت رکھنے والوں کے لیے محفوظ ہوتا۔ فان ہارٹن نے اجتماعی شاد و کشتانہ اخلاقی اصول (Social eudamonic moral)

(principle) اور اس کے ساتھ اصول مساوات (وہ اس لفظ کے مختلف مفہومات کے امکان میں فرق و امتیاز کرنے سے قطعاً قاصر ہے) کی جو خدمت کی ہے اس کا جواب ایک بڑی حد تک خود اُسی کے ان بیانات میں ملتا ہے، اگرچہ مبالغہ آمیز نہ رہی، کہ اجتماعی عدم مساوات لازمی ہے (Das sittliche Bewusstsein) صلفہ نہ صلفہ وغیرہ)۔ جب وہ ایجابی طور پر عدم مساوات کو انتہائی حد تک



اعلیٰ انسان کا خیر ادنیٰ انسان کے خیر کے مقابلے میں زیادہ قیمتی ہے (خواہ اس کی انضامیت کی نوعیت کچھ ہی ہو)؛ لیکن کتنا زیادہ قیمتی ہے اس کا تعین اخلاقی انتخاب کی ہر مخصوص مثال میں ہمارے حکم قیمت سے ہو گا۔ اعلیٰ انسان کا خیر ایک ادنیٰ انسان کے خیر سے زیادہ قیمتی ہے محض اس وجہ سے کہ وہ اعلیٰ تر خیر ہے۔

## ۶

اس نقطہ نظر سے بہت جلد نظر آئے گا کہ گویا ہم نے انصاف و خیر اندیشی کے متعلق اُن دونوں اصول پر غور کیا اس واحد اور ہمہ گیر اصول میں تحویل کر دیا ہے کہ فی الجملہ زیادہ سے زیادہ جیسے پیدا کیا جائے۔

لیکن ابھی ہماری دشواریوں کا خاتمہ نہیں ہوا ہے۔ ابھی یہی سوال پیدا ہو چکا ہے کہ ہم کیا صورت اختیار کریں جب کہ خیر کے مساوی مطالبات کی تشفی محض اس طرح ممکن ہو کہ قابل استفادہ خیر کی مجموعی مقدار کمٹ جائے؟ اعتراف کرنا پڑے گا کہ اس مسئلے کا مجموعہ اور نظری حل بھی قطع نظر اس کے عملی استعمال کے نہایت دشوار ہے یقیناً دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ مساوی قیمت کے خیر کے لیے ہمارا نظریہ مراعات مساوی اب بھی مفید ثابت ہو گا۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ خود مساوی لحاظ کا اصول موضوعہ حقیقی تقسیم میں کس قدر عدم مساوات کا متقاضی ہے۔ لیکن کیا ہم پرسنل کر لیں کہ ہمیشہ ایسا ہی ہونا چاہیے، بلا لحاظ اس کے کہ اس کو رو براہ لانے کے لیے خواہ کتنی ہی عدم مساوات کی ضرورت کیوں نہ ہو فی الجملہ زیادہ سے زیادہ خیر پیدا کرنا ہمیشہ صائب ہے، کیونکہ جس فرد یا اقلیت کو نقصان برداشت کرنا پڑے اس کی صورت پر نسبت اس کے زیادہ نہ ہوگی جو اصول لحاظ مساوی کی رو سے

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ پہچانے کے حق میں محبت کرنا ہے تو اس کا استدلال ایک حد تک مابقت کی ضرورت کے مابین امتیاز پر مشتمل ہوتا ہے۔ تاکہ (ذہنی اور اخلاقی اعتبار سے) انتخاب اصل ہو سکے لیکن وہ اس حقیقت کو غور فرماتا ہے کہ انسانی اور حیوانی ارتقاء کے اعلیٰ تر درجے میں اصرار بتدریج کم ہوتا جاتا ہے۔ اور ایک حد تک ترقی پر دور تہذیب اور درست علم و مطابقت کے قبولیت پسند بنانے پر خواہ وہ فرد سے متعلق ہو یا جماعت سے۔

یا تو اقلیت کی ایک مختصر تعداد، یا اس کی ادنیٰ قابلیت خیر کی طرف سے بائز قرار دی جائے لیہ صاف ظاہر ہے کہ اگر بحیثیت مجموعی مساوات تقسیم میں خیر کو ایک مقررہ حد سے زیادہ قربان کیا جائے تو ہم اس اصول کی خلاف ورزی کئے متحجب ہوں گے کہ ایک انسان کا خیر قدر و قیمت میں دوسرے انسان کے مثال خیر کے مساوی ہے۔ اگرچہ میں ایک انسان کی جان یا صحت کی حفاظت کی خاطر ساری جماعت پر بڑی بڑی سختیاں عاید کرنا پڑے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ہم اس کی جان کو بہت سے انسانوں کی جان کے مقابلے میں زیادہ قیمتی سمجھتے ہیں۔ لیکن اگر انہی کی تقسیم میں سخت عدم مساوات سے کام لیا جائے اور خیر بحیثیت مجموعی میں بہت تنویر اضافہ کیا جائے تو کیا ہوگا؟ کیا ہمیں خیر کی مجموعی مقدار حاصل کرنے کے لیے کچھ نہ کچھ قربانی نہ دینی چاہیے تاکہ اس سے استفادہ کرنے میں زیادہ انصاف سے کام لیا جائے، یعنی مساوی قابلیت رکھنے والوں میں زیادہ مساوات قائم کرنے کی کوشش کی جائے؟ میں سمجھتا ہوں کہ اگر خیر بحیثیت مجموعی کی تنویر ہی سہی قربانی کی بدولت نیکی کی تقسیم میں بہت زیادہ مساوات حاصل ہو سکے تو قربانی ضرور دینی چاہیے۔ آیا انسانی معاشرت کی تعمیر ہی میں یہ بات ہے کہ خیر کی مساوی تقسیم سے ہمیشہ مجموعی طور پر زیادہ سے زیادہ خیر پیدا ہو سکتا ہے، ایک ایسا سوال ہے جس پر غور کرنے کے لیے ہمارے پاس تقریباً کوئی مواد نہیں ہے۔ لیکن ہم اس بات پر کم و بیش یقین کر سکتے ہیں کہ اگر اس اصول کی سخت پابندی کی جائے کہ افراد کی کسی ایسی قربانی کو ناپسند کرنا چاہیے جو خیر بحیثیت مجموعی کی مساوی ترقی کے مطابق ہو، تو بے نصیب

---

لیہ یہ صاف وضع ہے کہ اس آخری مثال میں ممکن ہے کہ انصاف ان معنی میں جو کہ ہم نے اس کیلئے مقرر کیے ہیں اقلیت پر اکثریت کو قربان کرنے کا حکم دے لیکن وہ اس مفروضے کی بحث کو آسان بنا دے گا کہ اعلیٰ تعداد اور اعلیٰ تر قابلیت بھی اسی کو حاصل ہے۔

لیہ لیکن اس میں اعتراض کی بہت کم گنجائش ہے کہ مادی دولت کی زیادہ منصفانہ تقسیم کی جائے تو بحیثیت مجموعی پیداوار کی کمی کو گوارا کر لیا جائے گا لیکن اس سے یہ نہیں فرض کیا جاسکتا کہ مزید پیداوار حقیقت میں اضافہ خیر کا باعث ہوگی لیکن واقعہ غالباً ایسا نہیں ہے۔ بلکہ کم مقدار کی زیادہ منصفانہ تقسیم بحیثیت مجموعی زیادہ خیر پیدا کرے گی۔ یہاں تخفیف شدہ منافع کا اصول کارگر ہے اگر ایک دولت مند کی آمدنی میں سو روپیہ کا اضافہ ہو جائے تو اس کی مسرتیں نمایاں اضافہ نہ ہوگا اس کے برخلاف اگر اسی رقم کو کس غریب کی تقسیم کر دیا جائے تو ان کو یہ مسرت حاصل ہوگی۔

اقلیتوں کی، جو ذہنی یا جسمانی حیثیت سے کمزور، مریض، اور ابلایح ہوں اس حد تک قربانی روا رکھی جائے گی کہ عام نوع انسان اس کو ناجائز قرار دینے پر تیار نہیں رہ سکتی بلکہ ہر حال میں کوئی حق نہیں ہے کہ اس صورت حال کے خیالی امکان کو خارج از بحث سمجھیں۔ بنا بریں خیر نہیں اور انصاف یا عدل کے انتہائی نتائج میں غیر متخیر کیا فی کو فرض نہ کرنا چاہیے۔

لہذا ہم ان دونوں اصول عمل میں مطابقت کس طرح پیدا کریں؟ البتہ ایک طریقہ اپنی سادگی کی وجہ سے بچہ دلکش ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ مساوات تقسیم خود ہی ایک خیر ہے اور اس لیے یہ ہمیشہ صحیح ہے کہ مساوات میں جو خیر مضمر ہے اس کو کافی وزن دیتے ہوئے فی الجملہ خیر ترین حاصل کیا جائے لیکن یہ سوال کہ منصفانہ تقسیم کس قدر مفاد کو قیمت کے لحاظ سے اور نیکیوں کی مفروضہ مقدار کے مساوی سمجھا جائے، متقابل اقتدار کی ایک معمولی مثال ہوگی، جو اگرچہ عملاً نہایت دشوار ہے لیکن نظری اعتبار سے اس میں کوئی ناممکن نہیں ہے۔ لیکن یہ اعتراض کیا جائے گا کہ تقسیم کی سی مجرد چیز کو ایک خیر کی حیثیت سے دیا جا رہا ہے، کیونکہ تقسیم کو نہ تو متضررہ اشخاص میں سے کسی ایک کا خیر سمجھا جاسکتا ہے اور نہ مجموعی طور پر کل کا۔ کیونکہ ہم اقرار کر چکے ہیں کہ اس قسم کی نصب تقسیم فی نفسہ کا نتیجہ ہے کہ محض عمومی طور پر خیر کی مقدار بڑھٹ جاتی ہے۔ بے شبہ یہ اعتراض معمول سے اور ممکن ہے کہ یہ اس کوشش سے باز رکھنے میں ہماری مدد کرے کہ اولیائیت غیر طلبی و عدل کو ایک واحد اصول میں تحویل کر دیا جائے۔ علی نقطہ نظر سے اتنا بتا دینا کافی ہے کہ حیات کے ایک ہی نصب العین کے دو پہلو ہیں، اور ہر صورت میں اس فیصلے کی فزاداری عقل علی پر عائد ہوتی ہے کہ ان میں سے کون زیادہ اہم ہے، انصاف یا خیر بحیثیت مجموعی۔

لیکن خود اس خیال سے کہ جو چیز خیر نہیں ہے اس کا پیداکرنا بعض وقت فرض میں داخل ہے ایسا مسلم ہوتا ہے کہ یہ خیر کے منہوم کے مطابق نہیں ہے۔ اگر ہم انصاف و غیر طلبی کے اصول موضوعہ کی تائید اس حیثیت سے کرنا چاہیں کہ وہ عقل علی کے صحیح اور مستوافق فی الذات احکام ہیں، تو ہمارے موقف کے حق میں یہ معاملہ موت و حیات کا معاملہ ہے کہ

لے جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے (دیکھیں صفحہ ۲۱۱ تا ۲۱۲) اس نتیجے سے اس طرح گزر کر کیا جاسکتا ہے کہ ہمدردانہ احساسات کی قدر و قیمت میں کافی اضافہ کر دیا جائے۔ یہ عمل علامہ ایسا ہی ہے جیسا کہ ہم نے ذیل میں دریافت کیا ہے۔

باتو ایک مشترک نسب نہ دریافت کیا جائے جس کی اصطلاح میں یہ دونوں اصول بیان ہو سکیں یا کم سے کم ایک تیسرا ہی اصول دریافت کیا جائے جو ان کے جدا جدا مطالبات کے تصنیف میں ہماری رہنمائی کرے۔ یعنی اس بات کے تصنیف میں کہ منصفانہ تقسیم کے حق میں نیکی کی مقدار کو کس صورت میں متوازن کیا جائے، اور تقسیم کی صحت اور انصاف کو کس وقت تک تقسیم کے لیے زیادہ خیر حاصل ہو۔ میرا خیال ہے کہ یہ مشکل اس امر کو ذہن نشین رکھنے سے رفع ہو سکتی ہے کہ یہاں غایت کے متعلق جو زاویہ نگاہ اختیار کیا گیا ہے اس کی بروئے صرف وہ لذت یا کوئی اور غیر اخلاقی خیر جو صائب افعال سے پیدا ہوا ایسا ہے کہ اعلیٰ اخلاقی غایت پر مشتمل ہو بلکہ وہ اوصاف سیرت بھی جو ان افعال سے ظہور میں آئیں۔ اور صرف خیر طلبی ہی نہیں بلکہ انصاف بھی عام معاشرے اور اس کے ہر منفرد رکن کی حیات غائی کا ایک جزو ہے۔ خیر ہمارے نصب العین حیات میں انصاف یا عدل کا شمول ہم پر یہ قیود عائد کرتا ہے کہ ہم کس حد تک افراد یا معاشرہ کو اجازت دے سکتے ہیں کہ دوسرے خیر کی زیادہ سے زیادہ مقدار پیدا کی جائے۔ لیکن اس سے استفادہ کرنے میں حد و جہ عدم مساوات سے کام لیا جائے، جس طرح کہ ہماری غایات یا غایت مطلق کے عناصر میں تہذیب و شائستگی کا شمول اس لذت کی مقدار یا نوعیت پر پابندیاں عاید کرتا ہے جس کو ہم خیر مطلق کے عناصر سمجھتے ہیں۔ بنا برآں اگر یہ اصرار کیا جائے کہ ایک فرد یا معاشرے کو چاہیے کہ بعض دفعہ بشرطیکہ عملاً کبھی اس قسم کا تصادم واقع ہو، خیر کی مقدار کسی قدر کم کر دے تاکہ اس کی زیادہ منصفانہ تقسیم کا موقع ملے تو اس سے ہمارا یہ مقصد نہیں ہے کہ کسی شخص کو تاکہ اس کی طلب خیر کو کسی ایسی چیز کے تابع کر دیا جائے جو خود خیر نہیں ہے بلکہ ہم صرف ادنیٰ خیر کو اعلیٰ خیر کے تحت رکھنے کی اس خاص مثال پر اصرار کر رہے ہیں جس کو ہر موقع پر تسلیم کرنا ہر ایک غیر لذتی نظام اخلاقیات کا فرض ہے۔ مجرد تقسیم، فی نفسہ خیر نہیں ہو سکتی، البتہ منصفانہ تقسیم کا میلان اور ارادہ خیر ہو سکتے ہیں۔ اگر کوئی معاشرہ بعض افراد کی لذت یا تہذیب میں اضافہ کرنے کی غرض سے ارکان کی ایک قلیل تعداد پر بطیب خاطر انتہائی مصائب روار کئے تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ انصاف کے مقابلے میں اس اقلیت کی لذت یا تہذیب زیادہ ملحوظ ہے۔ اس کے برخلاف اگر ایک فرد یا ایک اقلیت اکثریت سے مطالبہ کرے کہ اس قربانی کو ایک جینہ حد سے آگے بڑھا دیا جائے تو

اس کو یا تو اپنے ذاتی مطالبات کی بھید منکر ہے یا، بالفاظ دیگر، اس بات کی کہ افراد میں حد سے زیادہ ہمدردی و رحم دلی پیدا کی جائے اور عام معاشرے میں غالباً حد سے کم تہذیب یا لذت۔ فرد کو معاشرے کے تابع کرنے کی بھی ایک مناسب حد ہے، اور ایک اتباع ایسا بھی ہے جو حد سے متجاوز ہو جاتا ہے۔ ان دونوں اصولوں کو رد کرنا آخر کار سیرت انسانی کے اوصاف قرار دیا جاسکتا ہے۔ اگر ایک عرشیہ (Qnaker) یا ناقشائے کا ایک شاگرد کسی جائز جنگ میں ایک خاص شخص کو قتل کرنے سے اس سے منع کر دے تو وہ اس نے کوئی جرم نہیں کیا۔ یہ تو وہ عام خیال کے مطابق، غلطی پر ہے۔ کیونکہ وہ اپنے منصب بعین کی رو سے افراد کے ساتھ حد سے زیادہ رحم دلی اور خیر سنگاری سے پیش آ رہا ہے اور عام معاشرت انسانی سے مشترک مفادات اور اس نظام حقوق کی طرف جن کے مطابق ان مفادات کی تکمیل ہوتی ہے بہت ہی کم توجہ ہے۔ اگر ایک معاشرہ خود اپنی آسائش یا تہذیب کی غرض سے ہر دس میں آدھائیوں میں ایک آدھ پست حال انسان کے ساتھ اس سے زیادہ سلوک کرنے سے انکار کر دے جس کا اس طبقے کے افراد کا صحیح عددی تناسب متقاضی ہو تو اس کے معنی یہ ہوے کہ وہ آسائش و تہذیب کی قدر و قیمت کو مناسب حد سے بڑھا رہا ہے۔ اور اس اخلاقی وصف کی، خواہ وہ انصاف ہو یا غیر طلبی بہت ہی کم قدر و قیمت کی جاتی ہے، جو افراد کو محض اس وجہ سے کہ ان کی تعداد نہایت قلیل ہے افلاس کی بدترین ہولناکیوں میں مبتلا ہونے سے بچا لیتا ہے۔ سیرت کے ان عناصر، مثلاً انفرادی اعتراض کے تردد اور معاشرتی خیر کی دوسری اقسام کی فکر میں ہر ایک کے ساتھ کس درجے کی اہمیت منسوب کی جائے، ایک ایسا سوال ہے جو حیور کی اضافی قیمت کے کسی اور سوال سے بالکل مشابہ ہے۔ اور یہ مسئلہ ایسا ہے کہ اس پر ہر انفرادی مثال میں حکم لگانا عقل عملی کا فرض ہے، اور یہ اس بات کی اجازت نہیں دیتا کہ اس کو ایک معین یا عالمگیری مضابطے کی مدد سے حل کر دیا جائے۔

میں جس اصول پر بحث کر رہا تھا وہ مختصر ان الفاظ میں بیان کیا جاسکتا ہے۔ اجتماعی خیر کے مطالبات سب پر غالب ہیں۔ زیادہ سے زیادہ اجتماعی خیر پیدا کرنا ہمیشہ ایک فرض ہے۔ قانون انصاف اور قانون خیر طلبی دونوں آخر کار بعض اقسام مشور کی قیمت پر منحصر ہیں۔ خیر طلبی خیر کی قدر و قیمت کی مدعی ہے اور انصاف اشخاص کی قیمت

نصب العینی غایت کے ان پہلوؤں میں کوئی حقیقی یا آخری تصادم نہیں ہے۔ کیونکہ خیر  
آخر کار افراد کا خیر ہے۔ خیر میں اشخاص کے قطع نظر کوئی قیمت نہیں ہے، بلکہ حقیقت میں اس کا  
وجود ہی نہیں ہے۔ اور اشخاص میں اس خیر کے قطع نظر کوئی قیمت نہیں ہے جس سے  
مستفید ہونے کی استعداد ان میں ہے لیکن یہ صحیح ہے کہ بعض افراد کا خیر آخر کار تمام  
معاشرے کے خیر میں تخفیف کرنے سے حاصل ہوتا ہے اور انصاف متقاضی ہے کہ ہمارا مقصد  
یہ ہونا چاہیے کہ مساوی قابلیت کو مساوی خیر عطا کریں۔ کل افراد کے لیے بعض کی قربانی  
کا فتویٰ حقیقت میں اکثریت کے منصفانہ مطالبات سے حاصل ہوتا ہے۔ افراد کی حد سے  
زیادہ قربانی ہماری نظر میں غیر منصفانہ معلوم ہوتی ہے خواہ زیادہ سے زیادہ خیر کے حصول  
سے اس کی تائید ہی کیوں نہ کی جائے لیکن جب صورت حال یہ ہے تو اس کی وجہ بھی  
یہ ہے کہ کل کے مطالبات کی طرح افراد کے مطالبات کا لحاظ اس نصب العینی سیرت  
کا ایک جزو ہے جو خود بھی خیر کا اعلیٰ ترین عنصر ہے۔ جب خود انصاف کو جماعت اور  
اس کے ہر فرد کے حقیقی خیر کے ایک جزو کی حیثیت سے اپنا مناسب مقام حاصل  
ہوتا ہے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ بحیثیت مجموعی اعلیٰ ترین خیر پیدا کرنا ہمیشہ ایک فرض ہے۔



سردست میرا مقصد یہ نہیں ہے کہ ان نہایت مجروح خیالات کو عملی جامہ پہناؤں۔  
یعنی یہ دریافت کروں کہ معاشرے اور سیاسی کردار میں وہ کن نتائج پر ولات کرتے ہیں۔  
بے شبہ ہر سیاسی مسئلہ انجام کار ایک اخلاقیاتی مسئلے کی صورت اختیار کرتا ہے لیکن جس تک  
ایک فرد کا فرض ان مسائل سے وابستہ رہے کہ آخری سنہل میں معاشرت انسانی کی  
بہترین صورت کیا ہوگی، یا معاشرے اور سیاسی اعمال کی بدولت اس کے حصول کے ذرائع  
کیا ہوں گے، یہ بحث خالص فلسفہ اخلاق کی حدود سے نکل کر معاشرے اور سیاسی دائرے  
میں داخل ہو جاتی ہے۔ مجھے یقین ہے کہ میں نے جن خیالات پر زور دیا ہے ان سے ثابت  
ہو چکا ہوگا کہ کسی منفرد انسان سے ممکن نہیں ہے کہ بغیر کسی کی مدد کے راست اپنی ہی کوششوں  
سے بدرجہ غایت منصفانہ تقسیم عمل میں لائے۔ اور نہ یہ ممکن ہے کہ معاشرہ اس کو بلا واسطہ

متحقق کرے۔ بلکہ یہ امر بھی پائید ثبوت کو پہنچ چکا ہوگا کہ کسی قابل قیاس معاشری ترتیب میں ہر جزوی فرد میں تیر کی تقسیم کو محض نصب الثبوت انصاف کے اصول پر مبنی قرار دینا غیر معقول ہے، بغیر اس کے کہ اخلاق کے دوسرے رخ یا پہلو کا لحاظ کیا جائے جس سے عظیم ترین غیر بحیثیت مجموعی کو روانہ دینے پر زور دیا جاتا ہے۔ اس لیے اس پس منظر کو کہ ہر فرد اسی قدر غیر سے مستفید ہو جس کا وہ بلحاظ اپنی قابلیتوں کے (اوروں کی قابلیتوں کی نسبت سے) مستحق ہے، ایک ایسا نصب العین قرار دینا چاہئے جو ابھی بہت دور ہے اور جس کے قریب تک رسائی کرنا بھی ایک خیالی اور متوائف فی الذات دنیا میں صرف ایک امکان کی بات ہے۔ شاید اکثر فیروشر حامیان مساوات اس بات کو تسلیم کریں لیکن میں ایسا کرتا ہوں کہ میں نے اس ضرورت کی طرف مزید اشارہ کیا ہے کہ ایک نایب تصوی کی حیثیت سے بھی حقیقی مساوات خیر کو نہیں بلکہ تمام بہبود کو ہمارا اولین مقصد بنایا جائے۔ اور میں اعتماد کرتا ہوں کہ میں نے مزید یہ بھی ثابت کیا ہے کہ خود مطمحی انصاف اس طریق عمل کا صحیح طور پر مقتضی ہے۔ کیونکہ ایک ہی مساوات جس کا تحقق براہ راست ممکن ہے وہ مساوات لحاظ ہے۔ اور اوسط منقسمہ مقدار کو گھٹا کر تقسیم میں مساوات پیدا کرنے سے اسی لازمی مساوات کی خلاف ورزی ہوگی۔ اگر میں نے دوران بحث میں اتفاق سے اُن دلائل کا جواب دیا ہے جو بعض دفعہ اشتراکیت کی انتہا پسند اقسام کی طرف سے پیش کیا جاتا ہے تو جیسا کہ مجھے اعتماد ہے اس بات کی توجیہ میں کوئی فرق نہیں آیا کہ حالت حاضرہ مثلاً سود خواری، نظام توارث، اثروت قیمت میں مبالغہ و غیسرہ کو انصاف کے زیادہ تخمینہ تحقق کی حیثیت سے حق بجانب قرار دینے کی کوشش کرنا ایک اور زیادہ غیر مستحکم موضوع ہے لیکن ہے کہ موجودہ صورت حالات سے سروسٹ کسی ایسی اصلاح کے قطع نظر جس کا فوری امکان ہے، ہر دوسرے ممکنہ نظام کے مقابلے میں انصاف شکنی کم ہوتی ہو۔ اور جب تک انصاف کا یہ تقاضا ہو کہ ممکنہ اصلاحات کے بغیر ہی معاشرے کی موجودہ ترتیب قائم رہے تو اس کا مطالبہ ہرگز یہ نہیں ہو سکتا کہ

ملہ صبح سنوں میں اشتراکیت دہی ایشیا کی مساوی تقسیم کو مستلزم نہیں ہے لیکن اس اصول کے انتہا پسند حامی کی آلات پیدائش اور کاروباری کلینہ ملکات کے ہاتھ میں ہونے چاہئیں کہ اس نظام اہل کو دولت یا مسرت کی مساوات غائی کے ذریعہ کی حیثیت سے اختیار کر لیتے ہیں۔

حالات پر سے بدتر کر دیے جائیں۔ تاہم موجودہ تقسیم دولت اور اس تقسیم میں جس کو عام بہبود کی اغراض کے پیش نظر اولیاتی حیثیت سے درست قرار دیا جاسکے جو عدم توفیق ہے اس کی رو سے اس بات پر زور دیا جاتا ہے کہ ذاتی فرض کا ایک۔ تاہم جو جس کو انصاف ہر فرد کے لیے تجویز کرتا ہے یہ ہونا چاہیے کہ معاشرے کے لیے ایک زیادہ فائدہ بخش نظام تلاش کیا جائے۔ لیکن ہمیں یہ تسلیم کرنے کے لیے تیار رہنا چاہیے کہ مستقبل بعید میں بھی کوئی ایسا نظام تقسیم جو ممکن ہو اور معاشرے کے لیے قرین منفعت بھی مساوات کا لحاظ کے سوا کسی اور مساوات کے خواب کو پورا نہیں کر سکے گا۔

میں نے جس نصب العین یعنی انصاف کا خاکہ کھینچنے کی کوشش کی ہے وہ فوری سیاسی حقوق کے قابل نہیں ہے۔ اگر میں یہ سوال کروں کہ وہ خانگی اخلاقیات کے دائرے میں کہاں تک بلا واسطہ عمل کے قابل ہے تو ایک بڑی بحث چھڑ جائے گی۔ اس سوال سے میرا مقصد یہ دریافت کرنا ہے کہ ہر فرد کے لیے نصب العین یعنی انصاف کے اصولوں پر عمل کرنا کہاں تک ممکن ہے، جب تک کہ اس امر کے شخص کا انحصار خود اس پر ہو کہ دنیا کی دولت کا کس قدر حصہ ہو جس کو قانوناً حاصل ہو، وہ خود لے اور کس قدر دوسرے افراد یا جماعت کی خدمت کے لیے بخر کرے۔ میں یہاں اس موضوع پر تفصیلی بحث کی کوشش نہیں کر سکتا۔ مجھے فی الحال کسی عملی مسئلے سے نہیں بلکہ ایک خالص نظری مسئلے سے بحث ہے تاہم بعض اوقات خالص نظری احسن دلائل سے بھی مناسب یہی ہوتا ہے کہ فلسفیانہ اخلاقیاتی مباحث کے بعض عملی روابط کی طرف اشارہ کیا جائے۔ اور اس لئے مجھے اس فوری احتیاج کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ذرا بھی تال نہیں ہوتا کہ ہم انصاف کے اعلیٰ ترین نصب العین کو خانگی زندگی اور خاص کر شخصی مصارف سے متعلق کر دیں۔ ظاہر ہے کہ اشیاء کی ایک غیر نصب العین حالت میں اکثر لوگ اسی طرح عمل کرنے سے قاصر رہتے ہیں جو ایک نصب العین حالت میں اُن کے لیے درست ہے۔ اس بات کے لیے کہ ہر شخص اس دنیا کی اچھی چیزوں میں اپنے لیے صرف اسی قدر حصہ پسند کرے جو اس کو ایک نصب العین یعنی انصاف کی رو سے قائم شدہ حکومت میں حاصل ہو سکتا ہے، ایک ایسی بطلالت کی ضرورت ہے جو اس قسم کی مساوات کی رو سے اس حکومت میں شامل نہیں ہوتی۔ اور یہ بعض وقت دوسروں کے حق میں ملکہ



عام معاشرے کے لیے بھی مضرت بخش ثابت ہوگی۔ نیز بعض باتیں ایسی بھی ہیں جن کے لحاظاً سے یہ بعض لوگوں کے لیے خلاف مصلحت ہے، اور اکثر حقیقتوں سے ہر شخص کے لیے۔ اس قسم کی کوشش حقیقت میں خود انصاف کو کوئی تقویت نہیں پہنچتی۔ کیونکہ موجودہ حالات میں ایک ایل بیشہ جو صنایع کی حیثیت سے زندگی بسر کرنے پر مجبور ہو خود ایک صنایع سے بھی زیادہ مصائب میں مبتلا ہو جائے گا۔ فی الحال ہمارے لیے ضروری ہے کہ ہر طبقے کی آسائش کے ایک معیار کے تصور کے ساتھ ایک حد تک اتفاق کریں۔ ایک خاص حد تک تو اس قسم کے معیار کو برقرار رکھنا مختلف پیشوں میں قابلیت برقرار رکھنے کے مختلف مطالبات کی رو سے ناگزیر ہے، اور کچھ اعلیٰ صنعت، مہارت اور اختراع وغیرہ کے لیے اس میج کو برقرار رکھنا ضروری ہے جس کو ہم نے حتیٰ کہ ان مقامات میں بھی اجتماعی بیہود کے لیے ناگزیر پایا تھا جہاں بصورت دیگر نصب العینی انصاف کی ضروریات سے مصالحت پیدا کرنا دشوار ہے لیکن جہاں آسائش کے مختلف معیار موجود ہوں وہاں خورد و نوش، خانہ داری، خدمت، پوشاک، ضیافت اور تفریح جیسے امور میں ایک شخص سے یہ مطالبہ کیا جاتا ہے کہ وہ یا تو اپنی حیثیت کو ملحوظ رکھے یا اپنے طبقے کے رسم و رواج کے ساتھ مطابقت پیدا کرے۔ ورنہ خوف ہے کہ اس کو ایسی صعوبت و مفارقت نصیب ہوگی کہ اس کو کوئی برداشت نہیں کر سکتا، بشرطیکہ ایک مشترک ملکیت میں ان امور کا انتظام ہمارے لیے نصب العینی انصاف کے اصولوں کے مطابق ہو۔ اگر یہ طریقہ فی الجملہ اچھا ہو تو ایک شخص کا اس سے اتفاق کرنا، ہمیشہ غلط نہ ہوگا۔ اور کسی سے ایک ایسا طریق عمل اختیار کرنے کا مطالبہ نہیں کیا جاسکتا جو اگر عام ہو جائے تو معاشرے کے حق میں مضرت ثابت ہو۔ نیز یہ باور کرنے کے لیے بعض وجوہ موجود ہیں کہ اگر ان نامزد مصارف کو ترک کرنے کی کوشش کی جائے جو اس صورت میں ممکن تھے جب کہ دولت کی تقسیم مساوی ہوئی ہوتی تو یہ معاشرے کے حق میں نقصان دہ ثابت ہوگا۔ تاہم جس کسی کو یقین ہو کہ بعض لوگ اچھی چیزوں سے جس حد تک مستفید ہوتے ہیں اسی حد تک وہ غیر مناسب اور بجا کئے خود خلاف انصاف ہے، تو اس کا فرض ہے کہ جب بھی ممکن ہو اپنے ذاتی مصارف کو محدود کرنے کی کوشش کرے بشرطیکہ معاشری وظائف کی تکمیل میں رکاوٹ نہ پیدا ہو اور نہ دیگر

اجتماعی عدم سہولتیں صورت پذیر ہوں۔ اس سے ان مسائل کے متعلق جدید اخلاق کی تخلیق میں مشقیدی لوگی۔ بشرطیکہ ہم خود کو اس امر پر مجبور کرنے کے عادی بنائیں کہ حقیقی مساوات پر قائم سندھ حکومت میں جو حصہ ہمارے لیے مقرر ہوگا اگر اس سے زیادہ بغیر کسی صرفے کے حاصل کرنا ہو تو اس کی نسبت کچھ نہ کچھ جبر پیش کریں، خواہ اس کی تعویب ہمارے مخصوص معاشری وظیفے سے حاصل ہو، یا ان شرائط سے جو ہماری مخصوص قابلیتوں کے استعمال میں ضروری ہیں، خواہ وہ فطری ہوں یا اکتسابی۔ یا ہماری لذات اور ان کے بالواسطہ اجتماعی اثرات کی اعلیٰ ذہنی یا جمالیاتی قیمت سے، یا عدم مساوات اور مسابقت سے بحیثیت اس کے کہ وہ صفت میں ایک مہیج کا کام دیتی ہیں، یا صرف معاشرے کے موجودہ محسوس قوانین کی ضروریات اور رسم و رواج سے، جو مجھے خود غیر ضروری صرفے کو بعض دفعہ دوشروں میں ادنیٰ درجے کا شرف قرار دیتا ہے۔ اگر یہ اغلب ہے کہ کسی ایک طبقے کے میسار آسائش کا اصول ہمیشہ ناگزیر بلکہ ایک حد تک اجتماعی حیثیت سے غیبت ثابت ہوگا تو ہمارے فرض ہوگا کہ کم سے کم سب سے اعلیٰ اور سب سے ادنیٰ معیار میں اس وقت جو شدید اختلافات رہنا ہیں، ان کو ایک حد تک دور کرنے کی کوشش کریں! اور جس طبقے کا معیار ہو بلکہ کسی حد تک تو اس درجے کو پیش نظر رکھیں جو اس میسار کے جواز کی رو سے ادنیٰ ہونے کے اعلیٰ، بجز اس صورت کے جب کہ یہ معلوم ہو کہ زیادہ صرفے سے خود استفادہ کرنے والے کا خیر یا دوسروں کا معاشری فائدہ برآمد ہوگا۔ بلا خوف تردید کہا جاسکتا ہے کہ متمول ترین طبقوں میں جو میزان مصارف رائج ہے اس سے ان کے اعلیٰ ترین بہبود کو اتنی ہی کم تقویت پہنچتی ہے جتنی کہ غریب ترین طبقوں کو پہنچے گی۔ اگر موجودہ حالات میں اس نوعیت کا رد و ضمانت کی حمایت و سرپرستی کے مہیج کی حیثیت سے ضروری ہے تو اس کی نفس ضرورت ایک اخلاقی شر ہے جس کو رفتہ رفتہ رفع کرنے کی کوشش فرض میں داخل ہے۔

ان عام خیالات کو ایک شخص کے فرض سے منسوب کرنے کے لیے ایک لفظ کا اضافہ کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ ایسا پایا جاتا ہے کہ ایک فرد کا فرض انصاف و شمول ہے (۱) اس کوشش پر کہ سیاسی یا اور ذرائع سے سیاسی اور معاشرتی تنظیم میں ایسی ترقی و اصلاح عمل میں لائی جائے جو ملکی سطح کی اس سے زیادہ مکمل مساوات کو متحقق کرے جتنی کہ اس کے موجودہ ماحول میں ممکن ہے، (۲) اس اصول لحاظ مساوی پر کاربند ہونے پر

بلحاظ انفس ربط کے جو اس کو دوسروں سے ہے میں حد تک کہ موجودہ حالات میں اس کا اسکان ہو، اور (۳) اُن تمام سیاسی اور معاشرتی تنظیمات کی تنظیم پر جو موجودہ اجتماعی ترتیب میں قائم ہیں، خواہ وہ آخری نصب العین سے کتنے ہی متباہن کیوں نہ ہو، جس حد تک کہ اس ترتیب میں وہ فرد بحالت موجودہ اپنے اختیاری عمل سے فوراً کسی اصلاح کے ناقابل ہو۔ یہیں آخر کار ہمسام انصاف و خیر طلبی کے فرائض کو موجودہ معاشرتی ادارات اور خاص کر مملکت کے ساتھ وفاداری کے فرض کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ نیز اُن فرض و ریات داری کی طرف بھی رجوع کرنا چاہیے جس کے سنے جائداد کے موجودہ قوانین کے تحت اُس کے ہیں جس حد تک کہ اُن میں فرد کے شخصی عمل سے فوری اصلاح کی قابلیت نہ ہو، اور دیگر اُن قوانین کی بجائے اور اس کی طرف خواہ وہ قانوناً نافذ شدہ ہوں یا نہ ہوں یا یہ کہ معاشرتی ہود کے لیے مفید پائے گئے ہوں جیسا کہ میں نے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، تمام فرائض ایک حیثیت سے اجتماعی نوعیت کے ہیں، کیونکہ دوسروں کے خیر کا لحاظ کیے بغیر صرف اپنے ہی خیر کو نصب العین نہیں بنایا جاسکتا اور نہ یہ صحیح ہے۔ اور ایک لذتی کے خیال کی رو سے کوئی فرض خالص اجتماعی نوعیت کا نہیں ہے، کیونکہ ہر فرض میں کم و بیش اس خیال سے ترسیم ہوتی ہے کہ افراد اور جماعت کا حقیقی خیر لذت سے اعلیٰ تر ہے۔ اعلیٰ ترین مفہوم میں خیر طلبی اور انصاف کی نسبت (اگر ہم اس میں دوراندیشی یا احتیاط انفس کو شامل کر لیں) ہم یہ خیال کر سکتے ہیں کہ اُن میں اور تمام فضائل داخل ہیں حقیقی انصاف اور حقیقی خیر طلبی کے دو پہلو ہیں، اور اگر ایک کو دوسرے سے الگ کر کے اس پر غور کیا جائے تو یا تو ہر پہلو ناقابلِ اہم ہو جاتا ہے یا کم سے کم اس کے متعلق قطعی طور پر غلط فہمی پیدا ہو جاتی ہے، یعنی اس واحد اور ہمہ گیر فرض کے دو پہلو جو مختلف اقسام خیر کو نیز مطلق میں اُن کی حقیقی ذاتی قدر و قیمت کے تناسب سے ترن دیتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس خیر میں وہ متوجع عناصر شامل ہیں جن میں عمومی فضیلت منقسم ہے، اور یہی وہ متعدد فضائل ہیں جن سے ہم نے پچھلے باب میں بحث کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس بات پر زور دیا جائے گا کہ تمام فضائل کو منصفانہ خیر طلبی کی فضیلت میں تحلیل کیا جاسکتا ہے، کیونکہ فضیلت اس حقیقت پر زور دیتی ہے کہ حیات کا ایک ہمہ گیر نصب العین ہے، اور اسی کے ذریعے جداگانہ فضائل قابلِ اہم

ہوتی ہیں فیصلیتِ مطلقہ کی وحدت، پر اخلاقیاتی تعلیم میں ضرورت سے زیادہ زور دینا اور جزوی فضائل سے متنازع برتنایا تو عملاً ابہام کی طرف الٹ کر دیتا ہے جو انحطاط پا کر اخلاق سے بے اعتنائی (Antinomianism) کی صورت اختیار کر لیتا ہے، یا اگر ٹیکوکارانہ کردار کی تفصیلات کی نتیجہ خیر جانچ پر حد سے زیادہ زور دیا جائے تو خیر غائی کی ایک بے حد لذتی ترجمانی کی طرف میلان بڑھا دیتا ہے۔ خیر طلبی پر اس حیثیت سے اصرار کرنا کہ وہ واحد فرض غائی ہے صرف اسی صورت میں مناسب ہو سکتا ہے جب کہ اس کو اس حیثیت سے پیش کیا جائے کہ اس میں انصاف شامل ہے اور یہ کہ اس کو خیر کے ان تمام غیر لذتی عناصر کا بھی خاص لحاظ ہے جو ان مخصوص فضائل سے تقویت حاصل کرتے اور انہیں پر مشتمل بھی ہیں جن کو خاص ناموں سے منسوب کیا جاتا ہے۔ معاشرتی فرض کی نسبت جو کچھ کہا گیا ہے اس میں یہ مفروض ہے کہ فرد کے ذاتی خیر کا مناسب لحاظ رکھنا چاہیے، اور جب اس خیر کی غیر لذتی نقطہ نظر سے تیسیر کیا جائے تو اس میں مزائیش کے علاوہ حب نفس کی لینے لذتی منہوم میں اپنی ذاتی غرض کے مناسب لحاظ کی کئی صورتیں شامل ہوں گی۔

## ۸

انصاف کے موضوع کو ترک کرنے سے پہلے ضرورت اس بات کی معلوم ہوتی ہے کہ اب تک ادارہ ملکیت کی نسبت جو کچھ کہا گیا ہے اس میں کچھ اور اضافہ کیا جائے۔ اس باب میں جو اصول بیان کئے گئے ہیں وہ اگر صحیح ہیں تو اس ادارے کے احکام کا فرض ملکیت کی اطاعت کے فرض کا صرف ایک مخصوص پہلو ہے۔ یعنی ایک ایسے فرض کا جو خود بھی اس زیادہ عام ذمہ داری کا ایک جزو ہے کہ اجتماعی بہبود کی شہ رٹ کا احترام کرنا چاہیے۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ ملکیت کی زیادہ تفصیلی بحث کو سبجائے فلسفہ اخلاق کئے، اس کے محدود معنی میں، سیاسیات سے زیادہ تعلق ہے۔ تاہم اختصار کے ساتھ یہ بتانا مناسب ہو گا کہ ہم کن منوں میں احترام ملکیت کے فرض کو ایک لازمی اور مستقل احترام کی حیثیت سے دیکھ سکتے ہیں اور کن منوں میں نہیں۔ ملکیت کے

موجودہ قوانین کا احترام کرنا فرض میں داخل ہے۔ کیونکہ معاشرتی بہبود کے لیے مادی دولت یا اس سے استفادے کی تقسیم کا کوئی نہ کوئی نظام متفرق ہونا ناگزیر ہے۔ اور موجودہ نظام تمام سابقہ نظامات سے بہتر ہے۔ بہر حال اس کی مخالفت میں انفرادی افسال ایک بہتر نظام کے عاجزانہ قیام میں مزاحمت ثابت ہوں گے یہی خیال معاشرتی بہبود اور اس کی بہترین تقسیم میں موجودہ قانون کی پابندی عائد کرتا ہے ہر اس ممکنہ نئے کی اصلاح و ترقی کو جائز قرار دیتا ہے جس کا ارکان پیدا ہو چکا ہو ملکیت قانون کی تخلیق ہے اور جس چیز کو قانون نے پیدا کیا ہے اس کی وہ آئینہ ترمیم بھی کر سکتا ہے جیسا کہ اسی میں ہونا آتا ہے۔ اولیائی حیثیت سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ پیدائش ملک کے وسائل میں کسی کسی طرح کا مجموعی تملک مختلف افراد کے متعارض مطالبات میں یکسانی پیدا کرنے کے لیے ذاتی سرمایہ داری کے ایک ممکنہ نظام کے مقابلے میں زیادہ موزوں ہے۔ یہاں یہ فرض کر کے کام موقع نہیں ہے کہ اس قسم کے نظام میں دیگر اور بدتر شرلوں کو شائع کیے بغیر اس کو قائم کرنے کی عظیم الشان عملی دشواریاں کہاں تک ان دشواریوں پر مشتمل ہیں جو اہمیت اشیا میں جلی طور پر داخل ہیں اور کہاں تک ان پر جو خستہ کار قانونیں سختی ہیں۔ آیا تملک کی نوعیت انفرادی ہونی چاہیے یا اجتماعی یہ معاشرتی بہبود کے وسائل کا محض ایک ضمنی سوال ہے۔ لیکن اتنا ثابت کیا جاسکتا ہے کہ انفرادی تملک کے عوض اجتماعی تملک کی کوشش کو خود ناہیست غایت کی رو سے معین کیا جاتا ہے جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے غایت ایک خاص وضع کی سیرت یا زیادہ صحیح طور پر ایک خاص سیرت کے انسانوں کی ایک مخصوص وضع کی زندگی ہے، یا اس کو اپنے اندر شامل کرنی ہے غایت حیات شخصی کا کمال ہے کسی فرد کی کمال زندگی مضارقت یا تنہائی کی زندگی نہیں ہے۔ حیات بدرجہ غایت اجتماعی ہے۔ اور اس کی نیکی ان فیلیتوں پر مشتمل ہے جو دوسروں کی طرح اپنے خیر کو بھی تقویت پہنچاتی ہے لیکن اس کے باوجود حیات ایسی ہونی چاہیے کہ اس میں ایک فرد کو عمل کا موقع مل سکے اور وہ حصول غایات میں کوشاں ہو۔ ان کے وسائل کا انتخاب کرے، اپنی ذاتی فیلیتوں کی رہ نمائی کر کے ان کے ثمرات حاصل کرے، اور کامیابی و ناکامی دونوں کے نتائج کا تجربہ کرے حقیقت میں جس زندگی میں یہ سب کچھ شامل نہ ہو وہ اچھی قسم کی انسانی زندگی نہیں کہلا سکتی اور یہ معلوم کرنا دشوار ہے کہ

کس طرح ایک ایسا نظام تقسیم اس غایت پر مبنی ہو سکتا ہے جو اس سے زیادہ انفرادی اور مستقل مادی دولت کے تصرف کی اجازت نہیں دیتا جتنی کہ مکمل اجتماعیت (Collection) سے متوافق ہو۔ لیکن اس قسم کی اجتماعیت سے جس کا مقصد یہ ہے کہ تقسیم مساوات طلق یا قریب تر حیار حاصل کیا جائے جب تک دولت خرچ کرنے میں ایک گونہ آزادی حاصل نہ ہو تب تک وہ اخلاقی زندگی کے حق میں کارآمد نہیں ہو سکتی اور نہ مصرت بخش ثابت ہو سکتی ہے۔ سسہ کاری اور پرورش کا اعلیٰ ترین انتظام بھی اس امر کی ضمانت نہیں ہو سکتا کہ دولت کا صحیح مصرف نہ کیا جائے گا جس طرح کہ وہ بچے جو بڑے بڑے سرکاری اداروں میں تعلیم و تربیت اور نشہ و نسا پاتے ہیں ان بچوں کے مقابلے میں جو اپنے گھروں پر انگریزوں اور غیر انگریزوں کے بحال حالات کے باوجود تعلیم پاتے ہیں اکثر بظاہر سیرت الہیہ (initiation) اور عقل و ذکاوت ناقص ہوتے ہیں اسی طرح ایک ہی ادارے کے تعلیم یافتہ لوگوں کی آبادی حیات انسانی کے اعلیٰ نصب العین کو مستحق نہیں کر سکتی۔ یہ ہو سکتا ہے کہ مردوں اور عورتوں کو بڑے بڑے کارگاہوں میں رکھا جائے اور سرکاری مصارف سے بے تکلف کھانے کھلائے جائیں اور ہر روزانہ کو ملکیت کی جانب سے معتدل اور مہذب و ملائف سے لے کر نہایت مہذب و تفریحوں میں شریک کیا جائے اور وقت و وقت ان کی تعلیم تہذیب اور حتیٰ کہ مذہب کے بارے میں بھی مملکت کی طرف سے مقررہ تعلیم کی جائے، لیکن یہ ساری چیزیں نصب العین حیات انسانی پیدا کرنے میں کارآمد ثابت نہیں ہو سکتیں بلکہ اگر منفعل ہو تو سیرت میں اصلاح و ترقی نہیں ہو سکتی۔ اور نہ فہم و فراست میں ترقی ہو سکتی ہے جبکہ اس کے استعمال کا تقاضا یا موقع تقریباً مفقود ہو۔ مساوات (initiation) اور انتخاب کی غرض سے لینے اس بات کے فیصلے کے لیے کہ کیا کرنا چاہیے اور کیا نہ کرنا چاہیے اور بجائے روزمرہ کے مشاغل سوچنے کے اگر ایک طویل مستقبل کے لیے تدابیر اختیار کرنا ہو تو اس کے لیے گنجائش اور موقع کی ضرورت ہے۔ اور یہ اس وقت تک ناممکن ہے جب تک کہ نہ صرف فوری ضروریات کے لیے کسی قدر مادی دولت مختص کر دی جائے، بلکہ ساری زندگی کے غور کردہ اور منتخب مقاصد اور ان لوگوں کے سہو و سکے لیے جن سے اس کو دلچسپی ہو، خرچ کرنے کا اختیار بھی نہ ہو۔ پروفیسر بوسا کے نے فکر کے

اس خط و خال کو بہت نمایاں کیا ہے۔ ہم سے دریافت کیا جائے گا کہ کیا اتنا جاننا کافی نہیں ہے کہ ایک شخص کو وہ سب کچھ حاصل ہو سکتا ہے جو ضروری اور قرین عقل ہے؟ ہم نہیں۔ پس سے آدمی بچہ بن جاتا ہے۔ انسان کے لیے یہ جاننا لازمی ہے کہ وہ کس چیز کی توقع کر سکتا ہے اور پھر اس بات پر غور کرنا کہ اس کا کیا مصرف نکالا جائے۔ یہ مبادیات (initiation) تجویز اور منشاء کا مسئلہ ہے نہ کہ استفادے کی کمی بیشی کا؛ ممکن ہے کہ پروفیسر توبساچے کی اس ساری بحث کو نیز اس کو جس کی اصولی حیثیت سے اس مسئلے میں بحث کی گنجائش ہے مجموعی تھک کے ایک اس قدر وسیع مفہوم کے ساتھ مخلوفا کر دیا جائے کہ اس پر غور کرنے کے لیے خود وہ بھی تیار نہ ہو۔ اشتراکیت کو ذاتی ملکیت سے کوئی اختلاف نہیں ہے بلکہ فقط ذاتی سرمائے سے۔ اگر پروفیسر توبساچے کے اس مطالبے کو کہ ایک ایسے عالم کا وجود ہونا چاہیے جس میں انفرادی انتخاب اور انفرادی ذمہ داری کو آزادی عمل نصیب ہو سکے، زیادہ اعتدال پسند اشتراکی مجوزات کے حق میں جہلک سمجھا جاسکتا ہے تو اس کی وجہ صرف اس قابل اعتراض مفروضے پر مبنی ہوگی کہ ذاتی ملکیت کے لیے غیر محدود و متروکہ اور ذاتی سرمایہ داری لازمی ہے۔ اشتراکیت صرف ان منوں میں ذاتی ملکیت کو گوارا کرتی ہے جن میں اس وقت جماعت کے ہر فرد میں نو کو ذاتی جائداد حاصل ہے۔ ذاتی ملکیت کا مفہوم جواب ہے شاید آئندہ نہ رہے بلکہ بالکل بدل جائے، لیکن پروفیسر توبساچے کے عام اصول کو کامل طور پر تسلیم کر لیا جائے۔ تقسیم ملکیت کے ایک صحیح اخلاقی نظام کی اعلیٰ ترین شرط یہ ہے کہ وہ بہترین انفرادی سیرت کی ترقی اور نشو و نما میں سب سے زیادہ موزوں ہو۔ اگر ذاتی ملکیت کے ادارے کو کسی نہ کسی صورت میں انفرادی شخصیت کی ترقی کے لیے مستقل طور پر ضروری سمجھا جائے تو ہمیں اس امر پر بحث کرنے کی ضرورت نہیں کہ اس ادارے کی جو موجودہ حالت ہے (یعنی غیر محدود و مسابقت، غیر محدود و فرد ذاتی، غیر محدود و توارث کا اصول) اس میں کس حد تک ترمیم کی جائے کہ آخر کار وہ ایک ایسا نظام قرار پائے جو کسی فرد کے

حق میں اُس اخلاقی نصب العین کی ترقی کے لیے سب سے زیادہ مفید ثابت ہوگا جس میں خیر طلبی اور انصاف شامل ہیں۔

## ۹

میں نے اس باب میں انصاف کے متعلق جو کچھ بحث کی ہے اس کے خلاف (دبھتم کے ضابطے کی طرح جس کو میں نے ایک منہ شکل میں تسلیم کیا ہے) بعض حلقوں میں اعتراض پیدا ہوگا کہ وہ معاشرہ انسانی کی مفروضی نوعیت کو کافی طور پر تسلیم نہ کرنے کا نتیجہ ہے۔ یہاں بے شبہ اس اہم لیکن پامال ضابطے کی بحث کہ معاشرہ ایک عضو ہے، پھر مجھے دائرہ سیاست میں داخل کر دے گی۔ میں سمجھتا ہوں کہ اس اعتراض کا جواب مگر کچھ اس نوعیت کا ہو گا کہ اب تک تو یہ مفروضہ رہا ہے کہ انسان کا فرض اس امر پر مشتمل ہے کہ معاشرے کے ایک عام ممبر وہیں جتنے بے گویا کہ وہ خیر کی ایک خاص مقدار اپنے لیے معین کر سکتا ہے اور ایک اور دوسروں کے لیے۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ ایک شخص اپنی ذات کو جو فائدہ پہنچاتا ہے اس میں اور اس مفاد میں جو اس سے دوسروں کو پہنچتا ہے کوئی امتیاز نہیں ہو سکتا۔ انسان کا حقیقی خیر زیادہ تر ان فعلیتوں پر منحصر ہے جو بیک وقت میرے ذاتی خیر کا بھی باعث ہوں اور دوسروں کے خیر کا بھی۔ اور اس کے علاوہ ایک انسان کا فرض یہ نہیں ہے کہ مجموعہ خیر میں ایک نام اضافہ کر دے، بلکہ معاشری عضو ہے میں اُس کی حیثیت کے لحاظ سے جو قطعہ اس کے لیے مختص ہو اس کو انجام دے۔ ایک انسان عام ممبر وہیں جو اضافہ کرتا ہے اور اس کی جس کیفیت یا کمیت سے خود مستفید ہوتا ہے وہ بالکل ہر دوسرے انسان کی طرح نہیں ہوتا۔ کوئی ترقی یافتہ انتظام اس بات کا یقین نہیں دلا سکتا کہ ایک درزی کو وہی خیر

ملے میں یہاں اس مابعد الطبیعیاتی یا منطقی مسئلے کو زیر بحث نہیں لانا چاہتا کہ عضویت کا مجرور معقولہ معاشرے پر کس حد تک عائد ہو سکتا ہے۔ بلکہ اس نظریے کے اخلاقیاتی پہلو یا اس کے انطباق پر انحصار رکھوں گا۔



حاصل ہونا چاہیے جو ایک عالم کو حاصل ہے۔ ورزی کا وظیفہ، اُس کی قابلیت اور بنا برآں اسکے حقیقی خیر کا ایک بڑا حصہ خیالی کے کام اور اس سے اپنا فائدہ حاصل کرنے پر مشتمل ہے اور عالم کا فائدہ عالمانہ زندگی بسر کرنے پر مشتمل ہے۔ یہ عالم کا چیز جو زیادہ تر عالمانہ زندگی بسر کرنے پر مشتمل ہے ورزی کو تقسیم نہیں کئے۔ سادہ اجتماعی ترقی اور سارا تہذیب و تمدن بہم ترقی پذیر تفریق پر ولالت کرتے ہیں۔ معاشرے کی نہایت ہی سیدھی سادھی اور بے تکلف حالت میں یہ ممکن ہے کہ مختلف لوگوں کی زندگی باہم بالکل مشابہ ہو۔ یعنی ایک ایسے معاشرے میں جس کی ضروریات نہایت معمولی ہوں اور جس میں ہر عالمہ یا کنبہ اپنی ضروریات آپ پوری کر لے اور ترقی پذیر فرق و امتیاز نہ صرف عدم مشابہت پیدا کرتا ہے بلکہ عدم مساوات بھی۔ زندگی کی مختلف اقسام کسی نقطہ نظر سے مساوی طور پر خوشگوار یا قیمتی نہیں محسوس اور نہ قابل تصور ہے، بجز اُس خیر سکالی کے جو ان تمام میں ظاہر ہو سکتی ہے یعنی ترقی بعض افراد کے غیر معمولی اشیاء پر ولالت کرتی ہے اور بعض کے غیر معمولی فوائد اور تحسین پر۔ اس لیے انفرادی بہبود کی مساوات کو مقصد بنانا عام اجتماعی بہبود سے غیر متوافق ہے۔ اور یہ سلسلہ بیان ختم نہیں ہو جاتا ہے۔ ہر فرد کا حقیقی خیر، اُس کے پیشے یا معاشری خدمت کے دائرے کے باہر لازمی طور پر ہر دوسرے فرد کے خیر سے مختلف ہوتا ہے۔ ہر انسان دوسرے سے کم و بیش غیر مشابہ ہے اس لیے اپنی ترقی کے لیے ایک حد تک مختلف قسم کی زندگی چاہتا ہے۔ اور اعلیٰ معاشری ترقی، اعلیٰ استعدادوں، اور شخص متعلقہ کی اعلیٰ ترقی کے ساتھ ساتھ یہ اختلافات بھی بڑھتے جاتے ہیں۔ انفرادی بہبود کو ایک ہی غیر متغیر سطح پر صرف اس طرح لایا جاسکتا ہے کہ تمام افراد کی رفعت کو مٹا دیا جائے۔ اور یہ سب اعلیٰ بہبود کو سرسریست و نابود کرنے کے مرادف ہے۔ کیونکہ اس کا انحصار ایک طرف تو احتیاجات کو لازمی طور پر دوچند کرنے اور ان میں تفریق پیدا کرنے پر ہے اور دوسری طرف انفرادی استعدادوں پر۔ لہذا ہم اس بات پر زور دے سکتے ہیں کہ محالہ مساوی کا ضابطہ حتیٰ کہ اُس ترمیم شدہ صورت میں جو ہم نے پیش کی ہے، حقیقی انفرادیت کے نقطہ نظر سے بھی اتنا ہی قابل اعتراض ہے جتنا کہ معاشری عضویت کے اعتبار سے ہے۔

لیکن عملی نقطہ نظر سے ان لحاظات کی انتہائی اہمیت میں کسی کو شبہ نہیں ہوتا۔ یہ تمام اجتماعی (collectivist) نظامات کی راہ میں شدید وجہ اختلاف اور دشواری پیدا کرنے کا باعث ہوتے ہیں اور اجتماعی (collectivist) نصب العین کے فوری تحقق کی ہر خام کوشش کے حق میں مطلقاً ہلک ہیں۔ ایک فوری اجتماعیت کے یہ معنی ہوں گے کہ نہ صرف مادی شرائط بلکہ اوضاع حیات اور نصب العینوں کو اس سطح تک ٹھنڈا دیا جائے جو عام پسند ہو۔ اور یہ ہمیشہ اشتراکیت کے ان نظامات کے حق میں ہلک ثابت ہوں گے جن کا مقصد مادی شرائط کو مطلقاً یکساں سطح پر لانا، اور تعلیم و تربیت، تہذیب و شائستگی، اوضاع حیات، اور کام کے کیف و کم کے تمام فروقی کو مٹا دینا ہے۔ جو اشتراکیت ہر شخص مثلاً اطباء، علما اور مخترعین سے روزانہ جیسے اہم مسئلے دست و درزی کا کام لینا چاہے وہ بربریت کی طرف مائل ہوگی۔ لیکن مجھے یہاں یہ استدلال کرنا پڑتا ہے کہ میں نے ہتھم کے اصول کی جو تاویل کی ہے اس کی رو سے ان محاذوں و نتائج کے خلاف کافی حفاظت و صیانت ہو جاتی ہے۔ میں نے جس چیز کی تائید میں بحث کی ہے وہ صرف مساوات لحاظ ہے اور شرائط کی مساوات مطلقہ عام ہووے گی کیخلاف پر دلالت کرتی ہے، جو معاشرے کے تمام ارکان یا ان کی اکثریت کے خیر کے منافی ہے، اور اس لیے اس اصول کی رو سے بھی وہ ناپسندیدہ ہے۔ اس کے

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ - اور دوسرے مقامات میں) بہت زور دیا ہے، لیکن مبالغے سے کام لیا ہے، حالانکہ وہ ان لوگوں میں شامل نہیں ہے جو اجتماعی عقول کے تصور پر زیادہ زور دیتے ہیں۔ اس بنا پر اس نے اشتراکیت کے خلاف اپنی پُر زور تحریات میں شروع سے آخر تک ایک آگ لگا رکھی ہے۔ تنقید کے طور پر میں صرف اتنا اضافہ کروں گا کہ میں نے حق میں جو کچھ بیان کیا ہے اس پر صرف ان خیالات کا اضافہ کیا جائے گا: (۱) ایک ہی قسم کی اشتراکیت جس پر وہ غور و فکر کرتا ہے بظاہر وہ معلوم ہوتی ہے جو شرائط کی مساوات مطلقہ کو اپنا مقصد و بنیادی ہوتی ہے (۲) اس کا غیر فانی نہ تو لذت ہے اور نہ ہی سبب و بلکہ زیادہ سے زیادہ توانائی بولڈت و اہم کے زیادہ سے زیادہ نشیب و فراز سے ماہل ہوتی ہے۔ یہ یکا دریات اس کے نزدیک ایک ذریعہ نہیں بلکہ مقصد حیات قرار پاتی ہے (۳) کچھ آئندہ کتاب دوسری باب کا آخر) (۴) اس کے لیے قدرے فلسفہ و امتیاز کی اس سے زیادہ ضرورت ہے جتنی کہ نصب العین ہی پروردگار کی زیادہ سے زیادہ ترجیحی کے لیے ہے۔ یہ بے شک درست ہے کہ نظری ہستی و قابلیت کی عملی ترقی کے لیے کسی قدر آزادی کی ضرورت ہے اور ہر آزادی جس کی قدر عدم مساوات و انحراف ہے، لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اصل میں علم کو کون کونساں انگریزوں کی نظر

علاوہ میں نے اعلیٰ قسم کے یہود کے اعلیٰ حقوق کو تسلیم کر لیا ہے۔ اور بنابر آں اُس اعلیٰ انسان کو بھی تسلیم کر لیا ہے جو اس سے مستفید ہونے کے قابل ہے۔ میں نے صرف اس بات پر زور دیا ہے کہ اعلیٰ انسان کے مطالبات کی تحنیں بھی اوروں کے مطالبات کے مناسب لچاغا سے کرنا چاہیئے خواہ وہ انسان ادنیٰ درجے کے ہوں یا اعلیٰ درجے کے اگر کوئی شخص بعض اعلیٰ انسانوں کی اعلیٰ ترین ترقی کو اس طرح متعصب قرار دینا چاہے کہ گویا اس کے مقابلے میں عام فضیلت و سعادت کی عظیم الشان مقادیر قابل نظر انداز ہیں، تو میری رائے میں اس خیال سے صحت بخش اطلاقی شعور کے حقیقی فیصلے کی غلط ترجمانی ہوگی بلکہ لیکن اگر ہم یہ فرض کریں کہ وہ تقابلی قیمت کے احکام میں حق بجانب تھا تو یہ بات اصول لحاظ مساوی کے باطل مطابق ہوگی۔ لیکن اگر اس اعتراض کے معاشری پہلو کی طرف توجہ کرتے ہوئے اس خیال کے اظہار سے کہ میری رائے انسانی معاشرت کی عضوی نوعیت سے غیر متوافق ہے یہ مراد ہو کہ معاشرت انسانی کو ایک ایسا خیر حاصل ہے جو ان افراد کے خیر سے متاثر ہے جن پر معاشرہ مشتمل ہے اور اگر معاشرے کے اس خیر یا ترقی، کو ایک قسم کا وہمی دیوتا بنا لیا جائے جس پر ہزاروں انسانوں کو بحیثیت چڑھانا ہے، تو میں صرف اتنا جواب دوں گا کہ یہ خیال مجھے محض خرافات معلوم ہوتا ہے، ایسے ایک عالم گیر ہم و دوسو اس جو اکثر اُس حاکمیت و بد نظمی کا ذمہ دار ہے جس سے دنیا کے اکثر معاملات انجام پاتے ہیں لیکن بعض وقت ایک فلسفی سے جو غلطی ہوتی ہے وہ نیک نیتی پر مبنی ہوتی ہے۔ جب اس کو علمی سیاسیات میں متعلق کیا جائے تو معاشری عضویت کے مقاصد کی بابت یہ مبہم گفتگو اس مفروضے کی حامل ہوتی ہے کہ معاشرے کی تنظیم اس طرح عمل میں لانی چاہیے کہ اس سے ایک محدود طبقہ کو زیادہ سے زیادہ فائدہ حاصل ہو جو حقیقت میں وہ حصہ ہے جو تمام اچھی چیزوں میں زبردست کو حاصل ہوتا ہے، اور یہ کہ جو لوگ اس انتظام کو زیر و زبر کرنے کی جھگی دیں

لے بٹل نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ بعض مثالوں میں ایک انسان، بیشعور کے انسان کا لال (übermensch) کی طرح، اپنے آپ کو درجہ اہم شخصیت قرار دے سکتا ہے۔ اس لیے میرے خیال میں خیر و شر کی انداز ادنیٰ کے لیے اعلیٰ کی قربانی پر دلالت کرے گا، خواہ وہ ایک فرد کو اپنی زندگی کے اندر ہی کیوں نہ ہو۔

ان کے سینوں کو فوراً گولیوں سے بھرنی کر دینا چاہیے۔ علمی اعتبار سے جس کسی کو یہ حاصل ہو اس کے کیا سمجھنے۔ پریشیا کا موجودہ کلیسائی اور ملکی دستور اس تصور کی آخری اور اعلیٰ ترین مثال ہے۔

کوئی خیر ایسا نہیں ہے جو کسی فرد یا افراد کا خیر نہ ہو، اگرچہ بے شبہ یہ خیر معاشری ہستیوں کا خیر ہے جو اپنے ساتھیوں کے بہبود میں دلچسپی لیتی ہیں اور اجتماعی نظام میں اپنی خصوصیت حیثیت رکھتی ہیں۔ ایک فاکراۓ اخلاقی شعور کا خیر کہہ سکتے ہیں کہ ہم اس اچھی زندگی کا زیادہ سے زیادہ افراد کے لیے بڑے سے بڑا حصہ حاصل کریں۔ بے شبہ یہ صحیح ہے کہ جب یہ ذیلی سوال پیدا ہو کہ افراد کی بڑی سے بڑی تعداد اچھی زندگی سے کس طرح بہرہ مند ہو سکتی ہے تو ہم پر لازم ہو جاتا ہے کہ معاشرے کے ان تمام خصوصیات کو ذہن نشین کریں جن پر یہ اصول کو معاشرہ ایک عضو یہ ہے از رو دیتا ہے بیٹھے اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص کا فائدہ لازمی طور پر دوسرے کے نقصان کے مرادف نہیں ہے۔ ایک فرد اپنا حقیقی خیر معاشری وظائف کو پورا کر کے حاصل کرتا ہے اور معاشری وظائف متنوع ہیں۔ ایک شخص کے خیر اور اس کے وظائف میں لازمی ربط ہے اور کئی حیثیتوں سے فرق و امتیاز کی شدت معاشری ارتقاء کی ایک علامت اور شرط قرار پاتی ہے۔ حیات معاشری میں ایک مسلسل نشو و نما جاری ہے اور اس میں صرف تدریجی اصلاح ممکن ہے۔ نیز مقننوں کی بہت آزادی تمام اعلیٰ بہبود کی شرط ہے، اور ہر آزادی عدم مساوات کی حامل ہے اور آخر میں یہ کہ یہ اصول موضوعہ جس نصب العین کو پیش کرتا ہے اس کو اپنا مطمح نظر بنانا ہمارا فرض ہے، لیکن کبھی اس کا تحقق کامل ممکن نہیں۔ ان خیالات کی مزید توضیح ایک اور باب میں آئے گی جس کا عنوان 'پیشہ' ہے لیکن ان تمام باتوں سے ہمارے اس اصول میں ترمیم کی ضرورت نہیں پیدا ہوتی کہ انصاف ہر شخص کے مناسب حصہ خیر کی تقسیم پر مشتمل ہے جس حد تک کہ وہ انسانی بہود کے ذریعے سے حاصل ہو یا قابل اصلاح ہو۔ انصاف کے مسائل پر ہم اس وقت تک غور نہیں کر سکتے جب تک کہ یہ نہ فرض کر لیا جائے کہ خیر ایک قابل تقسیم شے ہے۔ یہ مفروضہ تمام فاکراۓ نظریات کی طرح ایک خاصہ تجربہ پر دلالت کرتا ہے۔ لیکن اس میں کسی طرح بھی یہ مضمر نہیں ہے کہ ہم سچ سچ قیاس کرتے ہیں کہ انسانی بہبود یا خیر مغزیات کے

ایک کا ایک قابل لمس دہ ہے جس کو ہم وجدانی شعور اخلاق کی مرتب کردہ فہرست متقاریر کے مطابق تقاضوں میں تراش کر تنظیم کر دیں۔ بلکہ اس کا صرف یہ مطلب ہے کہ معاشرہ ہی عضو یہ مخصوص فی لذات نہیں ہے بلکہ وہ افراد انسان کے خیر کا ایک ذریعہ ہے اور ان میں سے ہر فرد کے ساتھ حتی الامکان اس کی انفرادی قیمت کے مطابق سلوک کرنا چاہیے۔

انصاف عملی بحث کو مکمل کرنے کے لیے ابھی ہمیں ایک اور مسئلہ میں مسئلہ و عقوبت سے دوچار ہونا ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ کس مفہوم میں ایک شخص کا اپنے ذاتی تعلقات اور ایک جماعت کے رکن کی حیثیت سے یہ فرض ہے کہ وہ سبوں سے متعلق ہو کر مئی کا صلہ عطا کرنے کو اپنا مسلح نظر بنائے۔ اب یہ دریافت کرنا باقی رہ جاتا ہے کہ کس اعتبار سے اور کن اسباب کی بنا پر بدی کی سزا دینا ہمارا فرض ہے؟

### رینوویہ کے تصور انصاف پر تعلیق

یم رینوویہ (M. Renouvier) نے اپنی کتاب علم اخلاق میں جو حقیقی مسائل اخلاقیات سے بحث کرنے کی حالیہ زمانے میں سب سے اہم اور سنجیدہ کوشش ہے تمام نیکی یا کم سے صحیح معنی میں اخلاقی ذمہ داری کو انصاف میں تحویل کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس نے اپنی عمارت کی بنیاد کانٹ کے اس اصول کی چٹان پر رکھتے ہوئے کہ انصاف ان شرائط کو پیش کرتا ہے جن کی رو سے ایک فرد کی آزادی اپنے اصلی غایت کے حصول کے مواقع، تمام افراد کی مماثل آزادی کے مطابق ہے، اس سے

۱۔ اگر دستور اور حکومت کی تمام ترقی یافتہ کلیں افراد کے بہبود پر توجہ نہ دیں تو ان کا قطعاً کوئی مقصد نہیں رہے گا۔  
 اس قدر بہبود اور واضح خیال کو نقل کرنے کی ضرورت نہ ہوتی  
 ہیزاس کے گورناریت کیا جائے کہ اجتماعی عضویت کے متعلق خیال آسانی متنازع حیثیت رکھنے والے فلاسفہ میں مفقود نہیں ہے۔ ۱۹۶۹ء -

ان تمام سخت ، فرائض کو مستبظ کرنے کی کوشش کی ہے جو ایک انسان کی طرف سے دوسرے پر عائد ہوتے ہیں۔ لیکن یہ مسلم ہے کہ ان فرائض کی تکمیل معاشرے کی ایک نصب العین سی حالت، یعنی حالت امن (etat de paix) ہی میں ممکن ہے۔ یہ فرائض اشیاء کی ایک ایسی حالت کو فرض کرتے ہیں جس میں ہر شخص خود اپنے اور دیگر تمام افراد کے متعلق اپنا فرض ادا کرنے کے لیے مساوی طور پر آمادہ ہے۔ دوسرے افراد جب اپنی ذمہ داریوں سے غافل ہو جائیں تو حق برداشت اس بات کی اجازت دیتا ہے کہ اگر دوسروں کی آزادی انصاف کی حدود سے متجاوز ہو جائے (جس میں مملکت کا ظلم و تشدد بھی شامل ہے) تو اس میں مداخلت کی جائے۔ لیکن ایسا ایسی خیر طلبی کی گنجائش بست و رہا رہتی ہے جو خود ان حدود سے آگے نکل جائے۔ مگر اس خیر خواہی کو صرف ایک فرض قرار دیا جاسکتا ہے جس حد تک کہ وہ ایک شخص کے اپنے فرض کی حیثیت سے پیدا ہو۔ یعنی ایک شخص کی اخلاقی ترقی اور جذبات خیر خواہی کے نشو و نما کی حیثیت سے اسلئے اخلاقیات کا جو مجموعہ قوانین موجودہ حالت جنگ (etat de guerre) کے لیے موزوں ہو وہ انصاف کے فرائض کی طرح صحیح علمی اصول کی شکل میں بیان کر نیکی قابل نہیں ہے۔ میں اعتراف کرتا ہوں کہ ایک حد تک اس اساس پر ماہرے اخلاقی تصورات کی صحیح تحلیل ممکن ہے۔ یہم ریٹو و یہی کی تصنیف کانٹ کی صورت (fomalism) پر محمول اور متوافق فی الذات نظام کی حیثیت سے اضافہ کرنے کی سب سے فاضلانہ کوشش ہے۔ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس پر حسب ذیل اعتراضات وارد ہوتے ہیں: (۱) دوسروں کی آزادی کے احترام کا فرض ایک آخری اور خود اختیاری فرض نہیں ہے، بلکہ وہ دوسروں کے خیر کی قیمت سے استخراج ہو سکتا ہے۔ ایک خاص قسم کی آزادی ہی جو ہر دیکھی لازمی شرط ہے، لیکن وہ خود یہود پر عمل نہیں ہے۔ یہود کے عوض آزادی کو اپنا مقصد بنانا سب محض خلاف عقل معلوم ہوتا ہے۔ (۲) جب یہ صورت حال ہے تو وہ متحدہ غیر موجودہ معلوم ہوتی ہے جو ریٹو و یہی اس تعاون پر عائد کرتا ہے جس کا ایک شخص دوسرے سے متوقع ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہنا کہ مداخلت سے باز رہنا انسان کا فرض ہے، لیکن اس پر واجب نہیں ہے کہ دوسروں کے حقیقی خیر کے تحقق میں ان کی مدد کرے۔

(۳) ہم کامل انسانیت اور اخلاقی اعتبار سے ایک مکمل معاشرے کی صرف اس قدر اور صورتی تصویر قائم کر سکتے ہیں کہ بنا برآں یہ کوشش بے سود ہے کہ ان منہرائش کی تفصیلات بیان کی جائیں جو مکمل حالت میں ایک شخص پر دوسرے کے متعلق عائد ہو سکتے ہیں۔ اس کوشش میں جس قدر وحیمیت کا امکان ہے وہ اخلاق کے بجائے قانون سے متعلق معلوم ہوتی ہے۔ (۴) جب منصف جائداد کے مسئلے پر تنقیدی نظر ڈالتا ہے تو اس امر کے اغتراف پر مجبور ہو جاتا ہے کہ جائداد کے وہ اولیائی حقوق (جو اصل میں لاکھ کی رو سے پہلے قابض کے مقدس حقوق ہیں) جو اس کے ادعائے کی رو سے ہر شخص کی آزادی کے لیے لازمی ہیں خود ہی مابہیت اشیاء کی حیثیت سے (نہ کہ دوسروں کی نا انصافی کے نتیجے کے طور پر) دوسروں کی آزادی پر ناجائز قیود عاید کرتے ہیں۔ اس لیے اس کے اولیائی اخلاق نہ تو نصب العین معاشرے کے قابل ہیں اور نہ خود تواضع فی الذات۔ (۵) بنا برآں علی نقطہ نظر سے تو اس سے زیادہ سہولت اس میں ہے کہ اس انصاف کو جو حالست صلح (Etat de paix) کے لیے مناسب ہے اور ان قیود کو جو (Etat de guerre) کی طرف سے عاید ہوتے ہیں اس عام فرض میں تحول کر دیا جائے کہ حالات واقعی کے تحت جہاں تک ممکن ہے ہر شخص کے خیر کو اس کی اپنی ذاتی قدر و قیمت کی مناسبت سے تقویت پہنچانی چاہیے۔ میرا عقیدہ ہے کہ جب اس تمام تنقیدی مواد کو اس کے غیر موجد اور اعتقادی لواحق سے پاک کر لیا جائے تو اس کی تہہ میں صرف اتنی ہی حقیقت باقی رہ جاتی ہے کہ فرض سے زائد افعال کے تصور کی بحث کے لیے جس کی یم ریو دیسے (M. Renouvier's) نے اپنے نظام میں بڑے شد و مد کے ساتھ ضرورت جنکائی ہے ناظر ہمارے دوسری کتاب کے باب 'پیشہ' کی طرف رجوع کرے۔

# باب

## منرا اور معافی

۱

ایک زمانہ وہ تعجب کہ یہ تصور کہ خون کا بدلہ خون ہے اس قدر راسخ اور اس درجہ عام تھا کہ ارادی اور غیر ارادی افعال قتل میں قریباً کوئی امتیاز نہیں کیا جاتا تھا۔ قدیم قانون میں ابتدائی انسان کی اس مہر جن جبلت کی مثالیں کثرت سے ملتی ہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ توہیت کی پہلی بارخ کتابوں کے مقنن نے شہروں کے اطراف شہر پناہ تعمیر کر کے بلا واسطہ کا زواج قائم کیا تھا اور انتقام کے عمل و اثر کو محدود کرنے کی کوشش کی تھی۔ ان شہروں کی فسیلین غیر ارادی قتل کے مرتکب کو پناہ دیتی اور انتقام لینے والے کے تعاقب سے محفوظ رکھتی تھیں۔ ہم ارادی اور غیر ارادی قتل کے اندر یہی عدم امتیاز مذہبی قانون کے عجیب و غریب تصورات میں (جو غالباً نظری حیثیت سے اب تک ہم میں رائج ہیں) پاتے ہیں۔ اس قانون کی رو سے مقدس امخاص اور مقدس مقامات کی بے حرمتی بالکل بے ارادہ خونریزی سے بھی ہو جاتی ہے لیکن نہایت شدید اور ظالمانہ زد و کوب اور تعدی سے جس کے اندر خوں نہ نکلے ان کی حرمت پر کچھ اثر نہیں پڑتا تھا۔ ہم ڈیوڈنڈ (deodand) کے قدیم قانون میں بھی یہی عجیب و غریب وہم پرستانہ رسوم پاتے ہیں جو کسی زمانے میں



منصہ بھی تھے۔ اس قانون کا منشاء یہ تھا کہ اگر نہایت معمولی اتفاق سے بھی ایک غیر فیزی روح نے یا ایک حیوان کسی انسان کی موت کا باعث ہوتا تھا تو اس کو گرفتار کر کے تباہ و برباد یا ہلاک کر دیا جاتا تھا۔ چنانچہ جس گھوڑے پر سے سوار گر کر ہلاک ہوتا یا جس کشتی میں سے ایک شخص کو درغیر غلاب ہو جاتا وہ بھی اس حیرت انگیز عقابانی انصاف کی رو سے مستوجب سزا قرار پاتی تھی۔ موجودہ زمانے میں قدیمی دنیا کے ان خام خیالات کی چیخ پکار کو کہ خون کا بدلہ خون ہے کو فی نہیں سنتا۔ لیکن غالباً اسی ابتداء کی تصویر کی زیادہ لطیف صورت اس نظریے میں باقی ہے کہ سزا کا اسی مقصد انتقام ہے۔ ایک شخص خطا کا مرتکب ہوا ہے، بنا برآں، جیسا کہ خیال ظاہر کیا جاتا ہے، اُس کو محض اسی وجہ سے سزا ملنی چاہئے کہ کیا جاتا ہے کہ سزا بچائے خود ایک مقصد ہے اور وہ اپنے سے الگ کسی مقصد کا ذریعہ نہیں سزا کی نظر انسانی پر ہوتی ہے نہ کہ مستقبل پر۔ اگر مجرم کو اذیت پہنچائی جائے تو، ایک پُر اسرار طریقے سے اُس کے جرم کی معصیت وصل جاتی ہے۔ مادہ یہ واضح رہے کہ نامہ اعمال کی سیاہی مٹانے یا اس کو منسوخ کرنے کو ہر اُس اثر سے بے تعلق سمجھا جاتا ہے جو جسمانی یا دماغی تکلیف سے عذاب پانے والے شخص پر مرتب ہوتا ہے۔ کیونکہ ہم جیسے ہی اُس اثر پر زور دینے لگیں جو سزا کی بدولت عذاب پانے والے کی روح پر مرتب ہوگا تو نظریہ حقوقیت کو ترک کر کے اصلاحی یا امتناعی نظریے کو اختیار کرنا پڑتا ہے۔ یہاں کا بٹل کی مشہور عبارت نقل کی جاتی ہے :-

’عدالتی سزا دوسرے خیر کے محض ایک ذریعے کی حیثیت سے ہرگز نہیں دی جاسکتی۔ خواہ یہ سزا ایک مجرم کے لیے تجویز کی جائے یا ایک مدنی معاشرے کے لیے، اس کو بہر حال صرف اس لیے عائد کرنا چاہیے کہ جس فرد پر سزا عائد کی جا رہی ہے اُس نے جرم کا ارتکاب کیا ہے۔ قانون فوجداری ایک اطلاقی حکم ہے اور لعنت ہے اس پر جو افادیت کی پرچی راہ سے اس لیے دے دے گزر جائے کہ اُس کو دجی سزائی زد سے یا اس کی ضروری تدابیر سے بچنے کا موقع ہاتھ آئے،‘

وہ قانونِ شلِ بالشل کی حمایت اس حیثیت سے کرتا ہے کہ جرم کی سزا مقرر کرنے کا یہی ایک عاوانہ اصول ہے۔ اور یہ اس کا مشہور قول ہے کہ 'اگر کسی مدنی معاشرے نے تمام ارکان کے اتفاق سے اپنی تحلیل کا فیصلہ کر لیا ہے، جس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ امتناعی اغراض کے لیے سزائی کوئی ضرورت ہی باقی نہ رہے گی'، تو اس کے باوجود اس معاشرے کا جو آخری قائل قید خانے میں بند ہو اس کو بھی اس قرار داد کے منظور ہونے سے قبل پیمائشی دے دی چاہیے، یہ

موجودہ زمانہ کے اکابر فلاسفہ نے جو نظریہ عقابانی پیش کیا ہے وہ ہمارے سامنے ہے اور اب بھی جرمنی، انگلستان اور امریکا کے فلاسفہ اور فلسفی متفقین اس کے حامی ہیں بلکہ لیکن جدید ترین انسان کے حق میں خواہ وہ شورشی طور پر اس نظریے کو ترک کر چکا ہو یا نہ ہو بہر حال اس خیال کا اثر عدلِ انسانی کے ان تصورات پر بہت کم پڑا ہے۔ اگر وہ اب بھی خوف ہے کہ وہ عوام کے ان تصورات پر سیاہ پر چھائیں ڈال رہا ہے کہ آخرت میں عذاب ضرور ملنے والا ہے۔

جس نظریے کے صدق یا کذب کا فیصلہ ہر شخص کے اپنے شعور و اخلاق پر منحصر ہو اس کے خلاف محبت کرنا دشوار ہے، یعنی اس آسان سے سوال کے جواب کے خلاف کہ آیا وہ اپنے بہترین لمحوں میں اس پر اسرارِ تقاضے کو محسوس کرتا ہے یا نہیں کہ اخلاقی جرم کی سزا جسمانی مصوبت سے ملنی چاہیے۔ کوئی سمجھ دار انسان اس بات سے انکار نہیں کرے گا کہ غلط کاری کے مشابہت سے خصوصاً جب کہ وہ بے رحمی اور ظلم کی صورت اختیار کر لے صحیح دماغوں میں ایک شدید غصے کی عطفوت پیدا ہو جاتی ہے اور وہ اس کو صحیح اور متول سمجھتا ہے کہ تمام قانونی حیثیتوں سے اس عطفوت کی کشمکش ہو۔ لیکن اس کی وجہ صرف یہ ہے، جیسا کہ تجربہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ مجرموں کو

۱۔ کتاب مذکورہ صدر حصہ ۱۹

۲۔ ہیکل کے متعلق عام طور پر یہ سمجھا جا رہا ہے کہ وہ عقابانی نظریے کا حامی ہے۔ ڈاکٹر میک ٹیگارت (Dr. Mc Taggart) (ہیکل کا نظریہ سزا، جو بین الاقوامی رسالہ اخلاقیات جلد ۶، مئی جولائی ۱۹۰۹ء میں شائع ہوا ہے) نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ یہ ایک غلط فہمی ہے۔ ڈاکٹر میک ٹیگارت کا اپنا خیال خواہ وہ دراصل ہیکل کا خیال ہو یا نہ ہو، زیادہ تر وہی ہے جس پر میں بحث کر رہا ہوں۔

افزیت پہنچانا اصلاح کا ایک نہایت موثر اور بعض مثالوں میں بھی ایک موثر طریقہ ہے۔ سوال یہ ہے کہ آیا اس کے اثرات کے قطع نظر محض تفریح کی خاطر تفریح دینے کے فعل میں کوئی اخلاقی مقبولیت ہے۔ اگر ایک جرم کا ارتکاب کیا گیا ہے، مثلاً ایک وحشیانہ تشدد سے کام لیا گیا ہے، تو اس فعل کے ارتکاب سے دنیا میں دو گونہ شر پیدا ہوا۔ مظلوم کو ایک خاص مقدار میں جسمانی الم پہنچا، اور ظالم کی روح میں اس شر نے آلودگی پیدا کر دی۔ کیا ایک تیسرے شر کے اخلاقی سے سینے سزا یافتہ مجرم کی تکلیف سے صورت حال بہتر ہو جائے گی جس سے اس کو خلاف مفروضہ کوئی اخلاقی فائدہ نہ پہنچے؟ اگر جیسا کہ بعض دفعہ دانشمند انسان دوست خیال کرتے ہیں، تمام سزا کا بلا واسطہ اثر، بشرطیکہ وہ حقیقی معنی میں سزا ہو، یہ ہوتا کہ خالص اور غیر غایلوں میں اسی جرم کے اعادے کی زبردست خواہش پیدا ہو جاتی، یعنی اگر ہمارے قید خانوں میں اچھی غذا، پر لطف صحبت، خارجی دنیا سے آزادانہ راہ و رسم، خوشام آواز استہ تہ خانے، بے حد فرصت اور سیر و تفریح کے مختلف ساز و سامان بہ نسبت تنہائی، چوبی فرش اور تفریح و تفریح کے لیے فنی اعتبار سے تنگ احاطوں کے زیادہ انسدادی اور اصلاحی کیفیت رکھتے تو کانٹ کے کتے شاگرد اس بات میں واقعی اپنے استاد کے ہم خیال ہوتے کہ تکلیف دہ سزائوں کے طریقے کے متعلق ہمارے موجودہ نظام کے لیے درجہ واری انعامات کے انہیں دوستوں کو ممنوع قرار دیں؟

شاید اس بارے میں کہ سزا کے عقاباتی نظریہ کے لیے کوہ ساری عدالتوں کے حقیقی عمل درآمد یا عدالتی نظم و نسق کے کسی ممکنہ نظام سے متوافق نہیں کیا جاسکتا ہمارے اطمینان کا نہایت آسان طریقہ یہ ہوگا کہ اس ترمیم پر غور کیا جائے جو مسٹر براؤٹ نے پیش کی ہے۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ مسٹر براؤٹ نے مختلف جرائم کے اخلاقی اور قانونی پہلوؤں میں نمایاں عدم مناسبت سے اس قدر متاثر ہو گئے کہ حقیقت میں انہوں نے اسی اصول کو ترک کر دیا ہے کہ سزا کی مقصد ارجرم کی مقدار کے مطابق ہونی چاہیے، حالانکہ وہ اب بھی اسی بات پر قائم ہیں کہ سزا عام طور پر گزشتہ معصیت کی رو سے جائز ہوتی ہے نہ کہ آئندہ کے افادے کے لحاظ سے۔

ہیں سزا اس لیے ملتی ہے کہ ہم افس کے مستحق ہوتے ہیں، ورنہ سزا کی

کوئی اور وجہ نہ ہو سکتی۔ اور اگر بجز اس کے کہ خطانے سزا کا مستحق بنا دیا ہے کسی اور وجہ سے سزا عائد کی جائے تو وہ شدید بد اخلاقی، سخت نا انصافی اور نفرت انگیز جرم پر مشتمل ہوگی نہ کہ ان چیزوں پر جن کی وہ مدعی ہے۔ ہم چاہیں جو خیال لمحوں کا رکھیں (یعنی ہماری اپنی سہولتیں معاشرے کا خیر اور خاطر کی فائدہ) لیکن اگر ہم ان پر عمل کرنے سے قاصر رہے تو ہم احمق بلکہ احمق سے بھی زیادہ بدتر ہیں۔ جب ہمیں ایک دفعہ سزا دی کا حق حاصل ہو گیا تو مفید اور خوشگوار صورت کے اعتبار سے سزائیں ترسیم ہو سکتی ہے، لیکن ان امور کو نفس معاملہ سے کوئی واسطہ نہیں ہے۔ وہ ہیں سزا دی کا حق نہیں دے سکتے اور نہ کوئی اور چیز دے سکتی ہے بجز مجرمانہ تصور کے۔ سو فطائیت اور عاطفیت (Sentimentalism) کے وجود اور ان کے خلاف خود ساختہ روشن خیالی کے قریباً تمام مجبورے کے ہوتے ہوئے ہماری قوم آج تک ایسی کی قائل رہی ہے کہ سزا محض سزا کی خاطر دینی جانی ہے، وغیرہ۔

۱۸۷۶ء - ۱۹۲۶ء - ایک مضمون میں جو اخلاقیات کے بنیاتی اصولی رسالے میں مزار کے متعلق بعض خیالات کے عنوان سے جو ۱۹۲۶ء - ۱۹۲۷ء میں شائع ہوا تھا) سطر براڈ لے اپنے متعلق اس خیال کی اشاعت کے خلاف احتجاج کرتے ہیں کہ سزا تکلیف اور عذاب پہنچانے کے لیے دی جاتی ہے اسی رسالے میں ایک اور مضمون کی طرف اشارہ کرتے ہوئے جس کو اس باب میں کم بیش دہرایا گیا ہے سطر براڈ لے کہتے ہیں: 'معلوم ایسا ہوتا ہے کہ سطر اسٹڈلٹس خیال کے مطابق غلط فہمی کا شکار ہیں جس پر وہ حملہ کر رہے ہیں۔ وہ سمجھتے ہیں کہ میں سزا کے وجدانی نظریے' کا حامی ہوں جس سے (جہاں تک کہ میں اندازہ کر سکتا ہوں) ان کی مراد ایک ایسے خیال سے ہے جو ایک علیحدہ تجربہ پر مبنی ہے۔ میں اس کو تعجب کی نظر سے دیکھتا ہوں۔ اور اس سے زیادہ حیرتناک بات یہ ہے کہ وہ ایک ایسی طرز پر روش اختیار کر رہے ہیں جس سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ مجھے یہ تسلیم دینا چاہتے ہیں کہ سزا عذاب کی خاطر عذاب دینے پر مشتمل ہے۔ کم سے کم میں ان کی عبارت سے بجز اس کے کوئی اور معنی لینے سے قاصر ہوں۔

میں نے یہ ضرور کہا ہے کہ سزا انفراد جرم کا باعث ہوتی ہے اور اس طرح مجرم کا بھی

کیا یہ خیال متوافق ہے؟ اگر افادیتی اسباب کی بنا پر سزائیں 'ترمیم' ہوتی ہے تو کیا اس کا یہ طلب نہیں ہے کہ سزا کچھ تو عقابانی نوعیت کی ہے اور کچھ ارادہ نوعیت کی

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ - قطع ہو جاتا ہے لیکن میں نے یہ بھی بتایا ہے کہ نفی تیز نہیں ہے، بہر حال اس حد تک کے کردہ ایجابی اخلاقی ادعا سے وابستہ اور اس کے دوسرے پہلو پر شکل ہو (Ethical studies) (۷۵)۔ لیکن اذیت سزا کے پہلو سے متعلق نہیں ہے، جیسا کہ میرے اپنے مفروضے کے مطابق، اس کے ایجابی پہلو کے ساتھ مسرت وابستہ ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ اذیت عقوبت کا ایک جزو و یکی خاصہ ہے، لیکن میں نے اس کو اس سے زیادہ اہمیت سمجھی نہیں دی۔ اور میں اس سے واقف نہیں ہوں کہ میں نے اس کو ایک غیر متنازع خاصہ قرار دیا ہے۔ اگر ایک مجرم کے دماغ میں اس بنا پر گولی مار دی جائے کہ اس نے قانون سے مقاومت اور سرکشی کی تو کیا ہم یہ دعویٰ کریں کہ اگر اذیت مفقود ہو تو سزا کا بھی وجود نہیں ہے؟ معلوم ایسا ہوتا ہے اگر میں ایسا کہوں کہ نکتہ میں میرے خیالات کے تعلق و جدائی نظریہ پر قائم ہے۔

اس توضیح کے متعلق میں حسب ذیل خیالات کا اظہار کر رہا ہوں:-

۱۔ میں اس بات کو تسلیم کرتا ہوں کہ اذیت کے لیے مجھے یہ انسان استعمال کرنا باہر سے تھا: 'یاد دوسرا شر' یا ایک شر کا فقدان بحیثیت ایک شر کے، اگر دماغ میں کوئی مار دینا ایک شر نہیں سمجھا گیا تو کوئی مارنا یقیناً سزا تصور نہ ہو گا۔ میں یہ سمجھنے سے بالکل قاصر ہوں کہ جس سزا و عقوبت میں اس قسم کا شر داخل نہ ہو اس کی نوعیت کیا ہوگی۔

۲۔ میں اس بات کو تسلیم کرنے کے لیے بالکل تیار ہوں کہ مسٹر براڈ لے سزا کے ایک ایجابی پہلو اور ایک پہلو کو تسلیم کرتے ہیں لیکن میں اس ایجابی پہلو کو دریافت کرنے سے قطعاً عاجز ہوں۔ مسٹر براڈ لے جتنے ہیں کہ سزا اخلاقی عضو کے کار و عمل ہے۔ اور اس عضو کے ایک مخصوص ادنیٰ خصوصیت ہے: میں اس سے انکار نہیں کرتا کہ سزا میں یہ عضو یہ مجرم کے خلاف و عمل کرتا ہے۔ اور اکثر و بیشتر مجرم اس عضو کے خلاف رد عمل کرتا ہے۔ لیکن یہ جانا چاہتا ہوں کہ وہ کیوں اس طرح رد عمل کرے؟ اگر اس سے اس کا کوئی مقصد ہے تو اس مقصد کو ظاہر ہونا چاہیے اگر یہ مقصد معاشرے پر کوئی اثر مرتب کرتا ہو تو یہ کہنا سزا مرگراہ کن ہے کہ سزا محض سزا کی خاطر دی جاتی ہے یا عقوبت کے لیے وغیرہ۔ اور اگر وہ مقصد ذہنی شعور اجسام پر اچھے اثرات مرتب

اگر یہ واقعہ ہے تو ہم سزا صرف اس لیے نہیں پاتے کہ اس کے مستحق ہیں اور سبجز اس کے کوئی اور وجہ نہیں ہوتی۔ اور دوسرے، کیا یہ مقول ہے؟ اگر مصیبت خود ہی سزا کا حق دیتی اور اس کا فرض عائد کرتی ہے تو سزا کی ایک معین یا ایک غیر معین مقدار عائد کرنے کے لیے بھی کوئی حق ہونا لازمی ہے۔ اگر دوسری صورت صحیح ہے تو ظاہر ہے کہ مملکت کو ہمیشہ حق حاصل ہو گا کہ شہریوں پر جب چاہے اور جتنی چاہے سزا عائد کرے، کیونکہ وہ سب مصیبت کے مرتکب ہوئے ہیں اور اس لیے غیر محدود سزا کے مستحق ہیں۔ ہر شخص کو اس کی تقصیر کے مطابق سزا دو۔ اور اس کے بعد دُوروں سے کون بچ سکتا ہے؟ اس قسم کا استدلال سارے نظریے کو بے معنی اور ناقابلِ عمل بنا دیتے گا۔ بخلاف اس کے اگر غلط کاری سزا کی محض ایک محدود مقدار کا حق عطا کرتی ہے تو مسئلہ براڈ لے پر ڈیل کے اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔

(۱) اس مقدار کا تعین کس طرح کیا جائے؟ اخلاقی جرم کو جہاں تک تکلیف کی صورت میں کس طرح ظاہر کیا جاسکتا ہے؟ اگر کوئی شخص اس بات کا قائل ہو کہ سزا

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ - کرنے سے مختلف ہو تو وہ مجھے کلیتہً غلط اخلاق اور خلاف عقل معلوم ہوتا ہے۔ (۳) مسئلہ براڈ لے کی توضیحات کے باوجود میں اس بات کو تسلیم نہیں کر سکتا کہ انھوں نے

متذکرہ مضمون میں جن خیالات کو ظاہر کیا ہے وہ ان کی کتاب 'اخلاقیاتی تحقیقات' Ethical Studies کے متعلق باب سے متوافق ہیں۔ مسئلہ براڈ لے نے سابق میں دعویٰ کیا تھا کہ بڑی عہدیت کے کسی اور خیال سے سزا و سزا خلاف اخلاق ہے لیکن اب وہ اجتماعی جراحی (یعنی پھانسی کے قتل عام) کی تائید تخفیف آبادی کی غرض سے کرتے ہیں۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ کسی قسم کی اذیت نقصان یا موت ایک کافی اور مناسب اجتماعی غایت کے لیے جائز ہے بشرطیکہ ہم اس کو سزا کہیں یقیناً یہ فرض نہ کرنا محض ایک سوفسطائیت ہے کہ غیر واجبی سزا کی شدید بد اخلاقی، اقام کے قابل نامعنائی اور نفرت انگیز جرم ہے۔ محض یہ کہہ کر بریت حاصل کی جاسکتی ہے کہ وہ اجتماعی جراحی ہے نہ کہ سزا۔ اتنا اور اضافہ کرنا نامناسب نہیں ہے کہ مسئلہ براڈ لے سمجھتے ہیں کہ مجھے اپنے خیال کے سابقہ بیان میں ترمیم کرنے کی تقریباً کوئی ضرورت نہیں ہے۔ سبب یہ ہے کہ طرف اور مبالغہ آمیز بیانات کے لیکن اگر مجھے اجازت دی جائے تو میں ان کی متاخر تحریرات کے اختتام کے باوجود یہ کہوں گا کہ اخلاقیاتی تحقیقات کے جس باب کی طرف اشارہ کیا جا رہا ہے وہ سبجز یکطرفہ اور مبالغہ آمیز بیانات کے اور کچھ نہیں معلوم ہوتا۔

اپنے نتائج کی بنا پر جائز قرار پاتی ہے تو اس کے حق میں سزا کی صحیح یا منصفانہ مقدار وہی ہے جس سے ان غایات کی تکمیل ہو جن کے لیے سزائیں لگائی جاتی ہیں۔ یعنی امتناع یا اصلاح کی۔ لیکن غایت کے قطع نظر ہر جرم کی تعزیر کی مناسب مقدار کس طرح مقرر کی جاسکتی ہے؟ میرے ذہن میں تو اس موضوع کی نسبت کوئی وجہ انات نہیں پائے جاتے۔ اور میں باور کرتا ہوں کہ اگر ہم مل نہیں اور جرائم کی فہرست تیار کرنے میں اور یہ مقرر کرتے جائیں کہ ہر جرم کی سزائیں کتنے دن لگائے جائیں یا کتنے مہینوں کی سزائے قید عائد کی جائے تو یہ کام ہمیں بے انتہاء دشوار معلوم ہوگا۔ اور ہم متعنا و متناج پر نہیں گئے۔ بہر صورت اس نوعیت کے کام اور نہایت ترقی یافتہ عدالتوں کے حقیقی عمل درآمد میں بری طرح تناقض پیدا ہو جائے گا۔ مظاہر ہے کہ اگر ایک شریف آدمی، شراب خواری کا عادی ہو جائے تو وہ اپنی طرح سزا کا مستحق ہے جس طرح ایک موروثی جرائم پیشہ نسب زنی کی پاداش میں سزا کا مستحق ہوگا۔ لیکن میں اس کام کے نظریہ عدم امکان پر بحثنا زور دینا چاہتا ہوں اتنا اس کے علمی عدم امکان پر نہیں دینا چاہتا۔ اخلاقی جرم کو دورہ یا بدعنوانی یا دھوکا سخت محنت یا قید یا مشقت میں ظاہر کرنے کا خیال لازمی طور پر اور بجائے خود بے فائدہ معلوم ہوتا ہے۔ ان دونوں چیزوں میں مطلقاً کوئی نسبت نہیں ہے۔

(۲) اگر فرض کیا جائے کہ یہ دشواری دور ہو گئی ہے تو واضح ہے کہ جب سزا کی مناسب مقدار عائد ہو چکی تو کمزادینے کا حق بھی زائل ہو چکا۔ اگر افادتی اغراض کے تحت سزا عائد کی جائے تو مسطر براڈے کے مقدمات کی رو سے وہ محض ایک نامزد ظلم ہوگا۔ اگر کسی جرم کی جائز سزا صرف ایک کم چالیس دسے سے تو چالیسواں دورہ معمولی جیل میں شمار ہوگا۔ بلا لحاظ اس کے کہ یہ درجے کوئی خانگی شخص لگے یا سرکاری ملازم (۳) مسطر براڈے کے لیے صرف ایک راہ گریز یہ رو جاتی ہے کہ وہ یوں استدلال کرے کہ اگرچہ مملکت افادتی اغراض کے تحت سزائیں اضافہ نہ کرے لیکن ایک غایت درجہ منصفانہ سزائیں تخفیف تو کر سکتی ہے۔ یہ موقف باوی النظر میں کسی قدر غیر موجب معلوم ہوتا ہے۔ اور اس پر ایک اعتراض وار دہوتا ہے جو یہ ہے کہ اس سے یہ اعتراف لازم آتا ہے کہ تمام صبرتوں میں خطا کار می سزا کا حق عطا کرتی ہے لیکن کوئی فرض عائد نہیں کرتی۔ کیا یہ اخلاق پر مبنی ہو سکتا ہے کہ معاشرہ، اگر وہ تعمیل فرض سے قاصر

رہے بغیر سزا معاف کر سکے تو صرف اس لیے سزا دے کہ وہ سزا دینا چاہتا ہے ؟  
یہ اس بات کے اعتراف کے مرادف ہو گا کہ محض تلون مزاجی ہی شخص کو سختی ہے  
کہ آیا سزا دی جائے یا نہیں۔ بنا برآں اگر تم یہ کہو کہ سزا ہی فرض ہے تو بجز ان صورتوں کے  
جہاں افادیتی مقاصد کے پیش نظر نصب العین ہی مقدار سے کم سزا عائد کی جائے تم عملاً  
اس امر کو تسلیم کرتے ہو کہ اس امر کی تشخیص کر آیا کوئی سزا دی جائے یا نہیں اور اگر دی جائے  
تو اس کی مقدار کیا ہو، مقصدی خیالات کی رو سے ہونی چاہیے۔ سزا دہی کے وجدانی  
تقاضے کا نظریہ اس خالی دعوے میں تحویل ہو جائے گا کہ بجز غلط کاری کے ہمیں کسی صورت  
میں سزا دینے کا حق نہیں ہے۔ اس سلسلے پر بحث کرنا دشوار ہے۔ کیونکہ ایک عام قاعدے  
کی بات ہے کہ اگر ایک غلط آدمی کو سولی دی جائے تو اس سے ملک کا کوئی مقصد پورا  
نہیں ہوتا۔ تاہم ایسی مثالیں ملتی ہیں جن کی رو سے اس بات کا اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ  
بے گناہ اشخاص کو قانون کے شکنجے میں جکڑا جاسکتا ہے اور ان پر مصیبت ڈھالی جاسکتی ہے  
مثلاً ایک تحصیل یا ایک پرگنوں کو مجبور کیا جاسکتا ہے کہ ایک شورش میں جو اشخاص زخمی  
ہوئے ہیں ان کو تادان ادا کیا جائے یا ویشیوں کے ایک موضع کو جس نے کسی قاتل کو  
پناہ دی تھی یورپ کے کسی ملک، کاجنگی جہاز آگ لگا دیتا ہے بیض نازک موقع ایسے  
بھی آتے ہیں جن میں مباشرے کی اغراض کے تحت ضرورت لاحق ہوتی ہے کہ فراہم  
شہادت میں اتنی جدوجہد نہ کی جائے جتنی کہ پراسن زمانے میں ایک مہذب مملکت  
میں ہونی چاہیے۔

لیکن ہم تفصیلات کے دشوار اور مختلف فیہ مسائل میں راستے سے ہٹنا  
سکتے ہیں بہترین صورت یہ ہے کہ محض اس امر کی طرف اشارہ کرنے پر اکتفا کیا جائے کہ  
جب ہم اس نظریے پر ان خصوصیات کا اطلاق کرتے ہیں جو کھلے واقعات کے لیے  
ضروری ہیں، تو اس کی مناسب تحدید ہو جاتی ہے۔ یہ نظریہ محض اس دعوے کے مرادف  
ہے کہ سزا صرف مجرم کو دینی چاہیے۔ اور اس کا بھی معترف ہے کہ نفس سزا دہی میں افادیتی  
مقاصد کو پیش نظر رکھے، یعنی اس غایت کو جو سزا سے پوری ہوتی ہے۔

ہم اب تک جس نقطہ نظر سے غور کرتے رہے اس لحاظ سے نظریہ عقوبت اکثر  
لوگوں کو قدیم انداز تحلیل کی محض ایک تجدید یافتہ صورت معلوم ہو گا۔ تاہم جیسا کہ ان



نظریات کا عام قاعدہ ہے جو ہمارے پیش نظر نظریے کی طرح مستقل ہیں، نظریہ عقوبت کی تین بھی بہت کچھ صداقت ہو جو دے۔ اور شاید اس میں ختم کے اس نظریے سے زیادہ صداقت ہے جو عوام کے دلوں پر قبضہ کر چکا ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ نظریہ عقوبت تین اجزائے صداقت کو تسلیم کرتا ہے۔ اور معمولی افادتی نقطہ نظر ان سے عاری ہے۔ (۱) اولاً اس میں نفسیاتی یا تاریخی صداقت ہے۔ سزا کے مبدا کی توضیح

کی حیثیت سے وہ صحیح ہے۔ انیسات (Anthropology) کا ایک معمولی

مسئلہ یہ ہے کہ سزا کی ابتدا انتقام کی جبلت سے ہوئی ہے۔ قانون فوجداری ابتدا میں خانگی انتقام کا قائم مقام تھا۔ اس واقعہ کی مثال یہودیوں کے قانون قتل انسانی،

سیکڑن قوم کے نظام قتل غلطی (Wergilt) اور روم کے اس قانون میں ملتی

ہے کہ جو شخص جو جرم کرتے ہوئے پکڑا جاتا تھا اس کو اس شخص کے مقابلے میں دو چاند

سزا دی جاتی تھی جو ارتکاب جرم کے بعد شہادت کی بنا پر سزا پاتا تھا، اور اس کا نظریہ

یہ تھا کہ مالک دوسری صورت کے مقابلے میں پہلی صورت میں دو چاند غضب ناک ہو گا،

اگرچہ اس فعل سے اس کو یا جماعت کو جو ضرر پہنچا ہو وہ دونوں صورتوں میں باطل ایک

ہو۔ سزا اور انتقام کا یہ ربط محض ایک تاریخی امر نہیں ہے۔ اب تک (جیسا کہ

سٹر ہنری مین نے اصرار کیا ہے) مقاصد سزائیں ایک مقصد یہ بھی ہے کہ سزا جماعت

کے غصے کو فرو کرنے کے لیے ایک مخرج یا ایک قسم کے طبعی حفاظت کا کام دیتی ہے۔

تمام قوانین کے نفاذ کا انحصار اس پر ہے کہ ان کو عوام کے وجدان کی تائید حاصل ہے۔

اور اس بنا پر ایک قانون ساز کے لیے ناگزیر ہے کہ قانون سازی میں عوام کے وجدان

کا خیال رکھے۔ موجودہ قانون فوجداری کے کئی پہلو ایسے ہیں جن کی تائید محض اس

خواہش کی بنا پر ممکن ہے کہ عوام کے غیظ و غضب اور قانونی تعزیر کی مقدار میں ایک خاص

تناصب قائم رہے۔ مثلاً جو جرائم وقوع میں آچکے ہوں اور جن کا اقدام تو کیا گیا لیکن

ناکامی کے اسباب مجرم کے قصد و ارادے سے خارج تھے ان دونوں میں امتیاز

قائم کرنا۔ رائے عامہ قصاص کی منظوری اس وقت دے سکتی ہے جب کہ ایک انسان

کا خون انتقام کے لیے چلا رہا ہو۔ لیکن وہ اس شخص کی جان لینا پسند نہ کرے گی جس نے

اقدام قتل تو کیا لیکن اس وجہ سے قتل کا مرتکب نہ ہو سکا کہ اس کے تقصیر سے کوئی خارجی

نہ ہو سکی۔ یہ امر مشتبہ ہے کہ آیا افسال کے حقیقی نتائج، نہ کہ ان کی نیت کے لحاظ سے سزا کی تخمین کا غیر منقول طریقہ بعض وقت غیر ضروری طور پر حد سے تجاوز تو نہیں ہو جاتا۔ مثلاً جب ایک منصف قیدی کو اس لیے حوالات میں رکھتا ہے کہ زخم خوردہ شخص کی رفتار صحت کا مطالعہ کرے۔ اس سے بظاہر یہ متنبہ ہوتا ہے کہ چونکہ شراب سے مطلقاً پرہیز کرنے والے شخص کے زخم ایک شرابی کے زخم کے مقابلے میں بہت جلد مندمل ہوتے ہیں، اس لیے شرابی پر حملہ کرنے والے کو شراب نہ پینے والے پر حملہ کرنے والے کے مقابلے میں زیادہ سخت سزا ملنی چاہیے۔ ان طریقوں سے عوام کے وجدان کی حمایت میں بہت کچھ مبالغہ کیا جاسکتا ہے۔ لیکن اس اصول کی صحت میں کوئی شبہ نہیں ہو سکتا کہ قانون جو عداری اگرچہ وہ رہ نمانی کی جستجو میں ہے عوام کے وجدان سے نہ بہت اگے نکل جائے اور نہ (جیسا کہ امریکا کا یہ قانون کہ مجرم کو بغیر کسی تحقیقات کے سزا دے دی جائے کبھی کبھی اس کی یاد تازہ کر دیتا ہے) بہت پیچھے رہے۔

(۲) نظریہ عفویت کے حل میں دوسری نیم صداقت اس واقعہ پر مبنی ہے کہ سزا اصلاحی بھی ہے اور خالص انتقامی بھی۔ تحقیق سے ثابت ہو گا کہ جو لوگ اصلاحی سزائوں کے لیے سب سے زیادہ متقاضی ہیں وہی اکثر سزا کے اصلاحی اثر کو ماننے سے بھی قاصر ہیں۔ سزا لازماً تکلیف دہ ہوتی ہے (خواہ وہ ایجابی ہو یا سلبی)، ورنہ وہ سزا ہی نہیں رہتی۔ جو لوگ ایک خاص سزا کو اس لیے ناپسند کرتے ہیں کہ وہ تکلیف دہ ہے، ان کا مطلب حقیقت میں یہ ہوتا ہے کہ تم مجھے سزا دینے کے اصلاح کرو۔ بے شبہ ملکیت کا فرض ہے کہ مجرمین کی سزا وہی کے ساتھ ساتھ ان کی اصلاح میں بھی سمجھی بلین کرے۔ لیکن جب ایک انسان کو قید خانے کے سرکاری یا دوسری کی ملکیت یا تعلیم سے، یا کتب خانے سے کتابیں دے کر، یا رہائی یافتہ قیدیوں کی امدادی انجمن کی جدوجہد کی بدولت زندگی کے بہتر طریقے ذہن نشین کرائے جائیں اور اس کو جرائم سے احتراز کرنے کی ترغیب دی جائے تو اس کی اصلاح سزا کے ذریعہ تو نہیں ہو ہی

لے یا جیسا کہ میں سمجھتا ہوں، اس طریقے کے مطابق جو بعض امریکی قید خانوں میں اختیار کیا گیا ہے اس اخلاقی فلسفے کے لکھروں سے جو قید خانہ چھین ہوتا ہے۔

بے شبہ بعض اصلاحی وسائل سزا سے بھی زیادہ قوی ہیں۔ اور ان وسائل کے اشتراک عمل کے بغیر محض سزا سے شاذ و نادر ہی ایک جرائم پیشہ بہتر انسان بن سکتا ہے۔ لیکن باوجود اس کے یہ صحیح ہے کہ سزا انواع انسان کی اصلاح میں مدد دیتی ہے نہ کہ محض ان عواقب کے خوف سے قابل سزا افعال سے محترز رہنے پر مجبور کرتی ہے۔ پہلی نظر میں یہ ایک تضاد یہ معلوم ہوتا ہے۔ لیکن یہ خیال صرف اُس وقت پیدا ہوتا ہے جب ہم اس امر کو بھلا دیں کہ انسان میں ادنیٰ نفس کے ساتھ ساتھ ایک اعلیٰ نفس بھی ہے۔ اور اگر سزا کے خوف و ہراس سے نفسِ دنی کو دبا دیا جائے تو اعلیٰ محرکات غالب آجاتے ہیں۔ سزا کا خوف انسان کو خود اپنے نفس سے محفوظ رکھتا ہے۔ اگر ہم جرائم پیشہ لوگوں کو سزا دیتے ہوئے اس خیال میں غلامانہ کریں کہ سزا کے اثرات جس قدر سزا پانے والوں پر مترتب ہوتے ہیں اُس سے کہیں زیادہ دوسروں پر ہوتے ہیں تو تعلیم میں اس کے برعکس ہوتا ہے۔ نفسِ سزا کا خوف ایک غبی لڑکے کو شاید ہی کبھی ہوشیار بنائے۔ لیکن بہت تھوڑے لڑکے ایسے ہیں کہ اگر ان کے کمزور لمحوں میں تھوڑا سا خوف انہیں اپنے فرض کی طرف متوجہ نہ رکھے تو اس بات پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا کہ وہ ہمیشہ پوری محنت سے کام کریں گے۔ اور ہم میں سے بہت کم لوگ شاید ایسے ہیں کہ اگر ہمارے بہتر نفوس کو سزا کے خوف سے بعض وقت تقویت نہ پہنچے تو ہمارا کردار اپنے موجودہ نصب العین سے بہت زیادہ پست نہ ہو جائے، کم از کم معاشری ناپسندیدگی یا نقصانِ شہرت کی صورت میں۔ اور حقیقی جرم کی مثال میں قانونِ اخلاق کی خارجی قوت کا وہ یقین جو سزا کے ساتھ پیدا ہوتا ہے عموماً اعلیٰ ترین اخلاقی ترقی کی شرط ہے۔ اگرچہ یہ شرط ایک انسان کو اخلاقی حیثیت سے بہتر نہیں بناتی، تاوقتیکہ اُس کے ضمیر کی عدالت سے خارجی حکم کی تصدیق نہ ہو جائے۔ تاہم قانونِ اخلاق کی یہ خارجی تنظیم اس کے داخلی ذاتی اقتدار کو تسلیم کرنے کا پہلا زینہ ہے۔

اگرچہ بظاہر اولیائی حیثیت سے اس بات کا انکار معقولیت پر مبنی معلوم ہوتا ہے کہ اذیتِ محضہ اخلاقی تاثرات پیدا کرنے کا باعث ہو سکتی ہے تاہم اس استدلال کی مبالغہائیں سزا کے وقت عیاں ہوتی ہیں۔ جب یہ معلوم ہو کہ اس میں یہ دعویٰ بھی مضمر ہے کہ کوئی خارجی شرط سیرت پر کسی طرح اثر انداز نہیں ہوتی۔ یہ ایک عام تجربے کی

بات ہے کہ لوگوں کی سیرت، مصیبت، محرومی، افلاس اور رسوائی سے بے حد متاثر ہوتی ہے۔ دراصل مصیبت، کمال اور لازمی اخلاقی ترقی کا باعث نہیں ہوتی، لیکن کسی کو اس بات سے انکار نہ ہو گا کہ بعض خاص حالات اور خاص طبائع میں طبعی مصیبت اکثر عظیم الشان اخلاقی تغیرات پیدا کرتی ہے۔ بعض صورتوں میں اس کا اثر راست اور فوری ہوتا ہے، اور بعض میں مذہبی جذبے کی بیداری کی وجہ سے بالواسطہ۔ لیکن درحقیقت دونوں صورتوں میں مصیبت کا اثر صرف یہ ہوتا ہے کہ ایسے ذہنی شرائط پیدا ہوجاتی ہیں جو اعلیٰ محرکات و خیالات کو عملی جامہ پہنانے میں مفید ثابت ہوتی ہیں، یا ایسی شرطیں ہوتی ہیں جو ان کی عملی صورت اختیار کرنے میں مانع ہوتی ہیں۔ کہہ سکتے ہیں کہ اصلاحی پہلو کے اعتبار سے سزا ان شرطوں کی مصنوعی پیداوار ہے جو اخلاقی ترقی کے لیے مفید ہیں۔ ان شرطوں کی مصنوعی تخلیق کو معمولی بدچلتی پر اسس حیثیت سے فوقیت حاصل ہے کہ وہ غلط کاری کا راست نتیجہ معلوم ہوتی ہے۔ اور متغیر حالات و واقعات میں بھی ایسا ہی ہونا لازمی نہیں۔

ان خیالات کے پیش نظر ہم ایک قدم آگے بڑھا سکتے اور یہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ ان صورتوں میں بھی جہاں سزا اصلاحی اثر نہیں پیدا کرتی، اور جہاں شر کے رجحانات اس قدر قوی ہوں کہ خوف ان کو روک نہیں سکتا، سزا ایک اعتبار سے مجسم کے اخلاقی مفاد کا باعث ہو سکتی ہے۔ بدکرداری پر غالب آنا اور اس کو دبا دینا بھی، خواہ یہ خارجی قوت ہی کی بدولت کیوں نہ ہو، بدکاری کی کامیابی اور فتح مندگی کے مقابلے میں زیادہ صحت بخش اخلاقی شرط ہے۔ ہم نظریہ انتقام کے حامیوں کے ساتھ زیادہ سے زیادہ اسی نقطے تک جاسکتے ہیں۔ میرے خیال میں یہی وہ صداقت ہے جو قانون اخلاق کی توہین کا انتقام، قانون اخلاق کی حمایت اور اس کی عظمت کا دعویٰ وغیرہ کے سے فرسودہ اقوال کی تین موجود ہے۔ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ سزا بعض دفعہ اُس صورت میں بھی جب کہ وہ اتنا ہی اثر پیدا کرنے سے قاصر ہو، خود مجرم کے اغراض و مفاد کے حق میں صائب ہو سکتی ہے۔ کامیاب بدکاری کی لذت کو بری لذتیں قرار دیا جائے گا جو غیرت سے یک نشت نہ رہیں حتیٰ کہ جولذات ذاتی طور پر کامیاب بدکاری سے غیر متعلق ہیں وہ بھی جب ایک بُرے انسان کو حاصل ہوں تو

اُن میں داخلی قدر و قیمت بہت کم ہوگی لیکن اس کے باوجود شعور اور سیرت پر سزا سے ہمیشہ جو ایک خاص اثر مترتب ہوتا ہے وہی اندر کمزور ایک غیر شخصی اور غیر مفعول قانون کی تشفی اُس کے جواز کا بھی باعث ہے۔

(۳) تیسری اور اعلیٰ ترین صداقت کو ظاہر کرنے کے لیے جس کی تفصیح اترہامی نظریہ سزا سے ہوتی ہے صرف ایک لفظ کافی ہے۔ اور وہ یہ صداقت ہے (عظیم انسان اسطالیسی صداقت) کہ ملکیت کی ایک روحانی غایت ہے۔ ہم سب جانتے ہیں کہ تجربے نے کسی قدر سخت قیود عائد کر دیے ہیں کہ اخلاقی اور روحانی غایات کے پیش نظر ملکیت کے لیے شخصی آزادی اور خانگی زندگی میں کس حد تک مداخلت کرنا مناسب ہے۔ بہت سے شدید اخلاقی جرائم ایسے ہیں کہ ملکیت اخلاقی بہبود سے بے التفاتی کیے بغیر بھی دیگر غیر متعلق اسباب کی بنا پر ان کی سزا وہی سے مناسب طور پر انکار کر سکتی ہے۔ ممکن ہے کہ ایک جرم صحیح طور پر

جیسے سزا کے اولیاتی خیال میں صداقت کی ایک زیادہ بڑی مقدار کو تسلیم کرنے کے لیے تیار ہونا چاہیے اگر تصور سزا محض اچھی امتیاز سے باز رکھتے تاکہ محدود ہو جس کو اہل دنیاات عقوبت کہتے ہیں۔ آیا یہ مناسب ہوگا کہ بدول کو خوش کیا جائے اگر فقدان سسرت ان کی بدی پر کوئی اثر نہ کرے (حتیٰ کو ان کو یہ محسوس کرنے کا موقع نہ دیا جائے کہ بدی سے زیادہ قوی اور طاقتور ہے) ایک ایسا مجروح سوال ہے کہ اس کا جواب نہیں دیا جاسکتا لیکن ایک معنی میں یہ درست ہے کہ آخری باب میں اس بات کو تسلیم کر لیا گیا ہے کہ نیکی اور سسرت کو ساتھ ساتھ چلنا چاہیے۔ میں شعور کے اس خیال کو کہ ایک ایسے شخص کو سزا کے طور پر پانچا ناموس کی داخلی حالت درست نہ ہو بشرطیکہ یہ سزا شدید مومن نہ ہو ایک ایسی صورت حال پیدا کر سکتی ہے جو بحیثیت مجموعی بہتر ہے نسبت اس کے کہ شرارت ذہنی بغیر کسی سزا کے اپنی حالت پر چھوڑ دی جائے اس شخص کے ساتھ تسلیم کر سکتا ہوں کہ یہ اور سوال ہے کہ آیا ایسی صورت حال ایجابی فی خیر و شر متحمل ہے (اصول اخلاقیات ص ۱۱۱)۔ مجھے صرف اتنا کہنا ہے کہ ہماری خوشنودی کی اساس محض اس واقعے پر مبنی نہیں ہے کہ دو دہریوں کا مخلوط اور مشترک وجود ان کے جدا جدا وجود کے مقابلے میں کمتر ہر اسی پر مشتمل ہوگا (کتاب مذکور ص ۲۵) بلکہ اس میلان پر کہ حالت ذہنی کو ہمارے اس نصب العین کے زیادہ خلاف نہ ہونے دیا جائے کہ کیا ہونا چاہیے۔

قابل تعین نہ ہو۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اُس کی سراغ رسانی کے لیے ایک علیحدہ جمعیت کو قوالی و رکاب رکھنے سے عوام پر شدید مصارف عائد ہوں، یا سخت باز پرس اور تحقیقاتی کارروائی کرنی پڑے۔ یا اس سے عوام کے استحصال یا تحسین کا شکار ہو۔ نہ کا اندیشہ ہو اور اُن پر اس قدر غلط الزام لگایا جائے کہ اُس سے جو برائی پیدا ہوگی وہ جرم سے بھی زیادہ ہو۔ انگلستان میں جو مذہبی عدالتیں ۱۶۴۲ء تک پوری قوت کے ساتھ قائم رہیں اُن کا تجربہ یار و ما میں پوپ کے ماتحت جو یاد رہا نہ حکومت قائم رہی وہ اُن خرابیوں کی بہت سی مثالیں پیش کرے گی جو خانگی زندگی کی تفصیلات پر کوتاہی کی اسی قسم کی وسیع نگرانی سے متنبہ ہوتی ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اکثر وہ دشواری ایک بڑی حد تک اس واقعے سے رونما ہوتی ہے کہ یہ تحسین جماعت کے شعور پر بہت بار ڈالتا ہے ممکن ہے کہ رائے عامہ بہت سے جرائم کو بحیثیت مجموعی ناپسند کرے لیکن اتنی شدت سے مردود نہ ٹھہرائے کہ اُن کے خلاف قانون و عدالت نافذ کرنے کی ضرورت محسوس ہو۔ ان امور کے اعتراف کے باوجود اب بھی استدلال کرنا پڑتا ہے کہ مملکت کو بد اخلاقی کے استحصال کا پورا حق حاصل ہے۔ اگر کوئی فعل فرد یا معاشرے کی حقیقی بہبود سے غیر متوافق نہیں ہے تو وہ خلاف اخلاق بھی نہیں ہے۔ اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ مملکت اُس کردار میں دخل انداز نہ ہو جو صرف ایک فرد کے بہبود پر اثر انداز ہے تو اُس کے باوجود یہ ناممکن ہے کہ جو فعل ایک فرد کے بہبود پر اثر انداز ہو اس کے نتائج کسی طرح بھی دوسروں پر مترتب نہ ہوں۔ جرائم اور معاشرے کا فرق صرف معاشرے کا فائدے کے اعتبارات سے قائم ہو سکتا ہے۔ ایک جرم محض ایک ایسا گناہ ہے جس کا اندازہ تعزیری قانون سازی کے کرنا قرین مصلحت ہے۔ ہر مذہب مملکت میں بعض ایسے

۱۔ غیر راہبوں پر اُن کا اقتدار ہے شبہ بہت کبھی کبھی ہوا کرتا تھا چونکہ ان مذہبی عدالتوں کی وہی ہوئی تھی قید پر تشکیلی ہوتی تھی (اور نظریہ حشریت سے ہوتی ہے) اسلئے اُن عدالتوں کے عمل اور حکومت کے اعمال میں اصولاً کوئی امتیاز نہیں قائم ہو سکتا۔

۲۔ مملکت عام طور پر قانون کی شدید تر خلاف ورزیوں کے لیے مخصوص ہے۔ ہم اگسٹ پروو و وائٹ رکنے کے جرم کا ذکر کیسی نہیں کرتے۔

جرائم بھی قابل سزا ہیں جن کی نسبت یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ مفاد عامہ کے حق میں  
مضر ہیں، تاوقتیکہ اخلاقی بہود کو مفاد عامہ کا ایک جزو نہ سمجھا جائے۔  
یہ یاد رہے کہ ملک مخصوص براہ راست تحویل سے اخلاق نہیں قائم رکھ سکتی۔  
قانون فوجداری کے ذمے یہ اہم کام ہے کہ جماعت کے جائزہ اخلاق کو واضح کرتا رہے۔  
اکثر جرائم کی اخلاقی سنگینی کی نسبت رائے عامہ کا انحصار اُس سزا پر ہے جو ان جرائم  
کے بدلے میں عدالتہائے فوجداری سے عائد کی جاتی ہے۔ شاید ہزاروں انسان  
ایسے ہوں گے جن کے ذہن میں مشکل ہی سے مصیبت کی نسبت واضح تصورات  
ہوں بجز ان کے جن کو فوجداری عدالتیں بار بار ذہن نشین کراتی ہیں۔ ایک پادری  
کا یہ تجربہ غیر معمولی نہیں ہے کہ ایک جاں بلب انسان اس کے سامنے (خواہ وہ  
زنا کاری میں مشہور رہا ہو یا شراب خواری یا سخت خود غرضی میں) اقرار کرتا ہے کہ وہ  
کسی قابل ملامت فعل کا مرتکب نہیں ہوا، اس کا ضمیر بالکل پاک ہے، اس کے کبھی  
کوئی ایسا فعل سرزد نہیں ہوا جو اس کی نظموں غلط ہو۔ خدا کو منہ دکھانے سے اسے  
کوئی خوف نہیں ہے وغیرہ لیکن اس کے بعد دریافت کرنے سے جو کچھ منکشف ہوتا ہے  
اُس کا مطلب یہ ہے کہ اس نے کوئی ایسا کام نہیں کیا جس سے وہ سزائے قید  
سجگنے کا مستحق ہوتا۔

بہت جرائم ایسے بھی ہیں جن کے انداموں میں ملکیت سزاؤں کی راست امتناعی  
کوششوں سے بہت تھوڑی کامیابی حاصل کر سکتی ہے لیکن ان کو قابل سزا قرار دے کر  
ان کے ارتکاب سے ایک بڑی حد تک باز رکھا جاسکتا ہے۔ چونکہ بعض خوش پوش  
افراد نے انتخاب کے موقع پر رشوت دینے کے الزام میں قید خانے کی ہوا کھائی ہے،  
اس لیے اب عزت مند لوگوں کو شبہ ہونے لگا ہے کہ اس عادت میں کچھ نہ کچھ قباح  
ضرور ہے۔ بد اخلاقی یا بددیانتی کی ان صورتوں میں جن میں افراد کو محسوس نصیب ہوتا ہے،  
اور ان میں جو قید سے باز رکھتی ہیں جو مختلف موازنے قائم کیے گئے ہیں ان پر معمولی  
خوردن سکر بھی فوراً اس امر کو واضح کر دے گا کہ عوام کی ذہنی تعلیم و تربیت کے حق میں  
قانون فوجداری کس درجہ اہم ہے۔ لہذا جہاں غلط کاری کی بعض اقسام ایسی بھی ہیں  
جن کے ساتھ، ان کی اصلی مابیت یا مزید غور و غوض کی بنا پر، قانون فوجداری کی

دار و گیر و انشمندی کے خلاف ہو، وہاں ہم توقع کر سکتے ہیں کہ جماعت کی ضروری تہذیبی اخلاق کے ساتھ ساتھ قانون فوجداری کے دائرے میں بھی بتدریج توسیع ہونی چاہیے۔ ہم تسلیم کر سکتے ہیں کہ خود یہ ترقی پذیر میلان کہ قمار بازی کے خلاف قانون وضع کیا جائے اور اس پر عمل درآمد شروع ہو، پارلیمانی قانون کی رو سے شراب خواری میں اعتدال پسندی کا اگر نفاذ نہ کیا جائے تو کم از کم اس کی تائید کی جائے، اور قانون فوجداری کی مدد سے دو شیرہ لڑکیوں کی عصمت کا تحفظ کیا جائے، اخلاقی ترقی کی ایک قسط ہے۔ یہ اصول کہ تم پارلیمان کے قانون کی مدد سے عوام الناس کو صاحبِ اخلاق نہیں بنا سکتے قریباً اتنا ہی صحیح ہے جتنا یہ اصول کہ تم قانون پارلیمان کی مدد سے لوگوں کو جرم سے باز نہیں رکھ سکتے۔ قانون سازی کی ساری کوششوں کے باوجود سرحق کی عادت کا کلیتہً استیصال نہیں ہو سکا۔ لیکن اس واقعے سے کہ کسی قسم کی قانون سازی ایک کامل اخلاقی جماعت کے قیام میں کامیاب نہ ہو سکی یہ نہیں ثابت ہوتا کہ مملکت ایک جماعت کو اس سے زیادہ بااخلاق نہیں بنا سکتی جتنی کہ وہ بصورتِ دیگر ہوگی۔

## ۲

بعض لوگ اس بات پر زور دیں گے کہ اخلاق کو قانوناً رائج کرنا اس کو اس آزادی سے محروم کرنا ہے جو اس کی ایک لازمی شرط ہے۔ زندگی کے متعلق ہمارے نصب العین کی رو سے وہ ایک ایسا معاشرہ نہیں ہے جس میں بعض چیزیں رائج ہوتی ہیں، بلکہ معاشرے کی ایک ایسی کیفیت ہے جس میں بعض چیزیں صحیح محرکات سے انجام پاتی ہیں۔ ارسطو کے الفاظ میں اشخاص کی طرف سے ان کی ایک خاص ذمہ داری کی کیفیت میں اور ان کا انجام پانا ہی مقصد فی الذات ہے۔ معاشرے اور مملکت کا مقصد یہ ہے کہ ایک خاص نمونے کی سیرت کے نشو و نما میں مدد کی جائے۔ معاشرے کا بہت زیادہ دباؤ اور مملکت کا اس سے زیادہ تشدد و خود رمی، انفرادیت، اور اس تنوع کے حق میں تباہ کن ہے جس کے بغیر سیرت کے اعلیٰ ترین احتمالات نشو و نما



نہیں حاصل کرتے۔ ہم نہیں چاہتے کہ نوع انسان کو بالکل ایک ہی سانچے میں ڈھال دیا جائے، کچھ تو اس لیے کہ موجودہ معاشروں میں جو کوئی اس کا قالب لب و لہجے کا وہ بغایت کامل تو نہ ہو گا، اور ہم چاہتے ہیں کہ ہمارے نصب العین میں مزید نشو و نما کی گنجائش رہے اور کچھ اس لیے کہ (بعض حدود کے اندر) نہ صرف خارجی کردار کے نمونے میں بلکہ اصلی سیرت کے اندر تنوع اور گونا گونی کے لیے بہت کچھ گنجائش ہے۔ سیرت کے مختلف اوضاع باہم تھمہ ہوتے ہیں اور سب مل کر ایک عالمی معاشرے کو عالم وجود میں لاتے ہیں۔ لیکن جس سیرت کو ہم عالم گیر بنا چاہتے ہیں: دینے منہاد عام میں مصروفیت، معاشری بہبود کی ابتدا کی شرائط کے ساتھ وہ مطابقت جو تمام بالذات قیمتی سیرتوں کا ایک لازمی جزو ہے) اگر اس کو ایک خاص نقطے سے آگے بڑھایا جائے تو اس کی قیمت بہت کچھ نال ہو جائے گی۔ رہبانیت کے کام کرنے کی بڑی وجہ یہ ہے کہ اس کو حد سے زیادہ رواج دینے کی کوشش کی گئی۔ نہ صرف زندگی کا مستقر وہ دستور العمل انفرادیت اور جدت طرازی کو براد کر رہتا ہے بلکہ وہ اخلاق بھی مستحکم ہو چکے ہیں اخلاقی جدوجہد کا نتیجہ نہیں رہتے۔ جو زندگی و وسوسوں اور ترشبیوں سے مبرا ہو یا جس میں فطری ترغیبات کی جگہ مصنوعی ترغیبات نے لے لی ہو جو زندگی کی غیر فطری شہوانی پیداوار ہیں؟ اور جس میں اختیار کی گند و کاوش کی گنجائش نہ ہو وہ اخلاق کے نشو و نما میں معاون نہیں ثابت ہوتی۔ رہبانی اداروں کی تالیخ سے بہت ساموادیں امر کے شہوت میں ملتا ہے کہ زندگی کے جزویات میں ایسا سخت انتظام جس کے قوانین میں کوئی لچک نہ ہو سیرت میں ایک قسم کے طفلانہ پن کو تقویت پہنچاتا ہے اور یہاں ان شدید میلانات کا ذکر مقصود نہیں ہے جو معاشرے کے مخالف ہیں۔ اور یہی حال اس وقت بھی ہوتا ہے جب کہ ایک شخص کی کلیتہ اپنی مرضی سے اس پر قانون مسلط ہو (جیسا کہ عبد حاضر میں ہوتا ہے) بلکہ جس نظام میں زندگی کی سادگی

۱۔ (Imitatio Christi) کے تمام محاسن کے باوجود اس کے بہت سے صفات اس احساس کے بغیر نہیں پڑے جاسکے کہ صنف سلسل اس قسم کی ترغیبات سے متاثر ہے۔

۲۔ لیکن جہت توحید میں یہ حال نہیں تھا جبکہ دنیاوی باتہ مرتد، راہب کو خانقاہ میں دس لاکھ چھوڑا تھا اور اب بھی مرتد راہب کی ہی کستی ہی اثر کرتی ہے۔

تنظیم کو توالی کے ہاتھ میں ہو اس کی سیرت اور بھی ابتر ہو جائے گی۔ سیرت انتخابی اعمال سے صورت پذیر ہوتی ہے۔ اس لیے جب ایک فرد کو انتخاب کا موقع ہی حاصل نہ ہو تو اس کی سیرت ترقی نہیں پاسکتی۔

پروفیسر ٹی ایچ گرگین اور پروفیسر ٹوسانکے نے (جس نے میرے خیال میں قابل لحاظ مبالغے سے کام لیا ہے) ان خیالات پر بے حد زور دیا ہے۔ یہ کہنا کہ تشدد سے اخلاق کو ترقی دینا . . . . . مناقض فی الذات ہے اس سیکلے پر سطحی نظر ڈالنے کا نتیجہ ہے۔ اس قسم کے اصول مسلمہ سے یہ مفروض ہوتا ہے کہ جب کوئی قانون نافذ کیا جاتا ہے تو اس پر محض اس وجہ سے عمل کرنا چاہیے کہ وہ نافذ ہو چکا ہے۔ اس میں شبہ کی کوئی گنجائش نہیں ہے کہ جس ملک میں مرنے کے لیے سزا نہ ہو وہاں بددیانتی بہت زور پکڑ جائے گی۔ اس کے باوجود یہ دعویٰ نوع انسان کی سخت ترین شخیرہ مشکل ہو گا کہ ہمارے اکثر ہم وطن دوسروں کی جبین کاٹنے سے محض اس خوف کی بنا پر پرہیز کرتے ہیں کہ کہیں ان کو قید خانے کی صورت نہ بخیننی پڑے۔ جب کسی جرم کے لیے سزا مقرر کی جاتی ہے تو اس سے ایک ایسی حالت احساس پیدا ہو سکتی ہے کہ اس میں فعل بچائے خود غلط تصور ہونے لگے۔ جو شخص ابتداً کسی فعل سے خوف کی بنا پر احتراز کرے ممکن ہے کہ آخر کار اس سے خود بخود نفرت کرنے لگے۔ اور جو شخص ایک ایسے معاشرے میں پیدا ہوا ہو جس میں یہ احساس سرایت کر گیا ہے وہ اس امر سے محض ناواقف ہو گا کہ جس جرم کے لیے سزا مقرر ہے اس کو خود اس کی اپنی ناپسندی سے بھی کچھ تعلق ہے۔ ممکن ہے کہ اس اصول پر کوئی سخت اعتراض زور دار ہو کہ مملکت پر واجب ہے کہ اخلاق کی شرائط کو نافذ کرنے کی بجائے ان کو پیدا کرے۔ لیکن ان دونوں میں ایک امتیازی حد فاصل قائم نہ کرنا ممکن ہے۔ ہو سکتا ہے کہ آزاد اخلاق کے نو کی شرائط میں ایک شرط ان

۱۔ برسانجی، فلسفیانہ نظریہ مملکت، باب ۱۹، ص ۱۹۱۔ اس بیان کی ترمیم حقیقت میں سائنس جملے سے ہوتی ہے۔ جو کوئی بھی توہین نافذ کیے جائیں وہ جہاں تک کہ قوت کا عملی اثر ہے، اعلیٰ بنے کی زندگی پر بے اثر ہو جاتے ہیں۔

قوانین کا وجود بھی ہو جو سب سے بہت کم نافذ ہوتے ہیں۔ ایک سمجھدار انسان کے لیے اخلاق کی تائید میں ایک ایسا قانون بنانا بہت دشوار ہے جو اس صورت میں اس اصول کے تحت نہ آ سکے جب کہ اس سے ایک عام مفہوم لیا جائے۔ اور جب اس کا خاص مفہوم لیا جائے تو اس کی رد سے قانون سازی کی ان اقسام کو بھی خارج کر دیا جائے گا جن پر سمجھدار انسانوں کی ایک نہایت قلیل تعداد بھی مقرر ہو۔ پورے اخلاق پر زور دینے کی کوشش حقیقت میں اعلیٰ سیرت کی ترقی کے حق میں مہلک ثابت ہوگی۔ لیکن یہ استدلال مضحکہ خیز ہے کہ چونکہ اخلاق کی بعض ابتدائی ضروریات کو قانون نافذ کیا گیا ہے اس لیے فضیلت پر اپنے اختیار سے عمل کرنے کے لیے کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ سیرت کے حق میں شراب خواری کی آزادی سر قے کی آزادی سے زیادہ لازمی نہیں ہے۔

ان تمام امور کے اعتراف کے باوجود یہ دعویٰ بدستور قائم رہ سکتا ہے کہ ان جرائم میں جن کی سزا تجویز کرنا اور ان میں جن کی باز پرس نہ کرنا زیادہ مناسب ہے اصولاً کوئی اساسی فرق نہیں ہے۔ ہر مذہب ملکیت کا عمل درآمد یہ ہے کہ اکثر جرائم کی سزا محض اس لیے عائد کی جاتی ہے کہ ان کے خلاف شدید اخلاقی احساس پیدا ہو گیا ہے۔ اگر مستقبل میں اخلاقی ترقی مقصود ہے تو ہم توقع کر سکتے ہیں کہ کردار کی جن حدود و اربعہ میں قانون خوداری موثر ہے اس میں وسعت پیدا ہوتی جائے گی۔ اور پیش گوئی انسانیت کی تحقیق کی دلیل نہیں ہے کہ جب تک ایسا نہ ہو ترقی کی بہت کم گنجائش ہے۔ لیکن عامۃ الناس جس بد کرداری کو حقیقت میں شدت کے ساتھ محسوس کرتے ہیں اس کو ہمیشہ رد کرنا بھی چاہتے ہیں۔ اور بد کرداری کی زیادہ بڑی قسمیں اس کی سزا سبجائے اس کے کہ بد کرداری کی ان اقسام کے متعلق جن میں کوئی سزا تجویز نہیں ہوتی حساسیت کو مست کرے اور زیادہ مشتعل کر دیتی ہے ضمیر اس غور و تامل کی بدولت بیدار ہو جاتا ہے کہ جو بد کرداری عورت سے محفوظ ہے اور جو سزائے قید دلاتی ہے ان دونوں میں فقط اختلاف مدارج ہے۔ جب ہم اشخاص میں بے کاری یا مشترکہ سرمایہ داری کی بعض اقسام کی ترقی کے خلاف شدید احساس پیدا کرتے ہیں تو ساتھ ہی یہ بھی ظاہر کر دیتے ہیں کہ حقیقت میں وہ سرنے کے مرادف ہے۔ جب ہماری

سائنس کی حالت اس درجے کو پہنچے کہ اس میں مشترک سرمایہ داری کی ترقی بلکہ بے کاری کی بدترین اقسام کے خلاف سزا ممکن ہو جائے تو شاید ہم اس خود غرضی یا تعریج طبع کی تلاش و جستجو میں حد سے زیادہ حساس بن جائیں جو عہد حاضر میں قریباً فضیلت شمار ہوتی ہے۔

## ۳

سزا کے عقاب کی نظریے کا ایک اور پہلو بھی ہے جس کو میں یہاں مختصر الفاظ میں بیان کروں گا۔ اگر مبادی اخلاق کا نظریہ جس کی پچھلے ابواب میں تائید کی گئی ہے صحیح ہے تو اس کو بلا استثناء ہر مثال میں صادق آنا چاہیے۔ یہ خیال کہ سزا ان نتائج کے قطع نظر جو اس سے پیدا ہوتے ہیں، بجائے خود ایک غایت ہو سکتی ہے مقصد یعنی اخلاق کے اصول سے غیر متوافق ہے جس کو ہر دوسری مثال میں اکثر ایسے شخص صلیم کریں گے جو، ایک غیر عاقلانہ فلسفیانہ تعلیم کی اندھی تقلید کی بدولت، اب تک سزا کے عقاب کی نظریے پر قائم ہیں۔ اخلاقی حکم کا لب لباب جس سے عہد حاضر کے تلامذہ کا نٹا مشکل ہی سے انکار کر سکتے ہیں، ایک حکم قیمت ہے۔ کوئی غیر صائب نہیں ہو سکتی بجز اس کے کہ وہ اس چیز کا وسیلہ اور ذریعہ ہو جو بجائے خود قیمتی ہے۔

لے اس معاملے میں غافل روایات کا اثر پر و خیر ہو سکتا ہے مثال میں ملتا ہے جو اب تک اس بات کو غور و جی سمجھتے کہ سزا کو عقاب قرار دینا چاہئے، لیکن وہ سزا کی جو توجیر کرتا ہے اس میں اگرچہ وہ میرے نزدیک گول مول تشریح نہیں ہے، عقوبت کا کوئی سہ نہیں ہے بلکہ اس کا نام ہی نام ہے۔ اسکی بحث کا خلاصہ جب ذیل ہے، پس مختصر یہ کہ سزا اور سزا کی تحریف کے ذریعہ مجبور کرنا اگرچہ اس کا عمل ابتدا میں نفس دنی پر ہو جہاں حقیقی سزا کی شرائط نہیں، اور صاحب کے ایک ایسے نظام کا رد عمل ہو جو پہلی خلاف ورزی خود کسی نظام کے مایوں نے کی ہو، سزا یافتہ کے دل میں اس غایت کو تسلیم کرنے کا میلان پیدا کر دیتا ہے۔ اور اس حد تک تسلیم کیا جاسکتا ہے کہ وہ اس کا اپنا ارادہ ہے جو ایک ایسے نظام کے قائم رکھنے میں مضمر ہے جس میں وہ بھی شریک ہے اور جو عالم کی صورت میں اس کے حق میں عود کرتا ہے۔ اور یہ نظریہ سزا ہے بحیثیت عقوبت کے (فلسفیانہ نظریہ عقوبت ص ۷۷)

اور یقیناً کوئی چیز بجز ایک ذمی شعور وجود کی کسی ایک حالت کے بالذات غایت نہیں ہوتی۔ اور یہ کہنا کہ کسی ذمی شعور ہستی کی حالت بجائے خود ایک غایت ہے یہ کہنے کے مراد وہ ہے کہ وہ خیر ہے۔ سزا کی ماہیت یہ ہے کہ تکلیف یا کوئی اور شر برداشت کیا جائے۔ باوجود اس کے کہ متضاد رائے رکھنے والوں میں بڑے بڑے اساتذہ کا حوالہ دیا جاسکتا ہے لیکن میں افلاطون اور متعبد عیسائی مفکرین کو اپنا سپر بناتے ہوئے جنہوں نے کائنات کے خیال کو عیسائیت کے خمیر کے مطابق پایا ہے، اس دعوے کی جرأت کرتا ہوں کہ کوئی شر بجز ایک اضافی حیثیت کے (یا تو ایسا بجا بیجا، اخلاقی نقطہ نظر سے شعور کی کسی اچھی حالت کے ذریعے یا علاج کے طور پر یا کسی بدتر شر کی دو اک حیثیت سے) کسی حالت میں بھی خیر نہیں ہو سکتا۔ اگر اصرار کیا جائے کہ سزا قانون اخلاق کو حق بجانب ثابت کرنے کا یا اس کی تائید یا انتقام کا ایک اچھا ذریعہ ہے تو میں یہ دریافت کرنے کی جرأت کروں گا کہ ایک مجرّم و اثنائے یا متائید خیر کس طرح ہو سکتی ہے۔ فطرت کے اندر محض ایک واقعہ یا حادثہ خیر کس طرح ہو سکتا ہے بجز اس حد تک کے کہ وہ کسی روحانی حالت کو ظاہر کرنے یا اس کو پیدا کرنے کا ایک ذریعہ ہے۔ حتیٰ کہ قانون اخلاق بجائے خود کوئی غایت نہیں ہے بلکہ صرف وہ ارواح اور ارادے غایت ہیں جو اپنے عمل کو قانون اخلاق کی بدولت تسلیم کرتے اور ان میں تسلیم پیدا کرتے ہیں۔ اگر اس امر پر زور دیا جائے کہ قانون اخلاق میں انتقام جائز ہے کیونکہ اس سے متعمر کا غضب ظاہر ہوتا ہے تو یہ ایک قابل فہم جواب ہے۔ اور میں اعتراف کر چکا ہوں کہ انھیں کا اظہار و استعمال سزا کے مقاصد میں سے ایک ہے، اگرچہ اس کو

بتیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ بے شک اگر پروفسر بوسا نے اس کی تفسیر اس طرح کرتا تو کوئی بھی اس کو ایسا نہ سمجھتا، حقیقت یہ ہے کہ پروفسر بوسا نے سزا کے نظریہ مقبوت کو اس قدر قابل طور پر رد کر دیا ہے کہ وہ دراصل اس کو باور ہی نہیں کر سکتا کہ کوئی اور شخص بھی اس کا قائل ہے۔ اس کے باوجود میں اس بات کو تسلیم کرنے میں آزاد ہوں کہ اس ساری گفتگو میں غیر اصلاحی سزا کی بے اعتباری اور غیر متاخذ اطاعت کے متعلق بہت کچھ ہے۔ کیونکہ وہ حقیقت میں اس شخص کا اپنا ارادہ فیصل ہے، جو بالکل ایسا ہی ناقابل فہم اور اخلاقی حیثیت سے قابل اعتراض ہے جیسا کہ عقاب کی نظریے کی خام ترین صورت، اور یہ مثلاً عیسائیوں کے نظریہ کفارہ کے متعلق بہت سے عام خیالات میں ضمیر ہے۔

مشکل ہی سے ایک مقصد غائی قرار دیا جاسکتا ہے۔ البتہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ ایک غایت مزید کا ذریعہ ہے، یعنی خود انسان اور عام معاشرے کے روحانی مفاد کا۔ لیکن اگر سزا کو محض اس فائدے کی وجہ سے حق بجانب قرار دیا جاتا ہے جو سزا دہندہ کو حاصل ہوتا ہے تو ہم نے عثمائی نظریے کے معمولی منہوم کو ایک حد تک ترک کر دیا ہے۔ اور مزید سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ سزا دہندہ کو یہ حق کیونکر حاصل ہوا کہ اپنے ذاتی خیر کے لیے دوسرے پر شر عائد کرے۔ بے شبہ وہ (یعنی سزا دہندہ) بجائے خود ایک غایت ہے اور اپنے ذاتی فائدے کی تلاش میں حق بجانب ہے۔ لیکن اس کو کیا حق ہے کہ دوسرے کے خیر کو نظر انداز کر دے بجز اس صورت کے کہ وہ اس کے یا اس معاشرے کے خیر پر تر کا ذریعہ ہو جس میں وہ شامل ہے؟ اس امر میں سنجیدگی کے ساتھ استدلال کرنا دشوار ہے کہ پانچ سالہ سزائے قید کے ایک خاص حکم کو اس وجہ سے حق بجانب قرار دیا جائے کہ اس سزا سے مجرم کو جو تکلیف پہنچتی ہے اس کے مقابلے میں وہ روحانی فائدہ بہت زیادہ ہے جو سزا دہندہ جج کو اس حکم کے سننے سے حاصل ہوتا ہے۔ خیال ظاہر کیا جائے گا کہ یہ اس لیے حق بجانب ہے کہ اس سے معاشرے کے غصے کا اظہار ہوتا ہے۔ سزا معاشرے میں اس قانون کا احترام کراتی ہے جس کی مجرم نے خلاف ورزی کی ہے، یا یہ کہ سزا مجرم میں اخلاقی خیریت پیدا کرتی ہے۔ پس اس صورت میں ہم اس خیال سے باز آگئے ہیں کہ سزا بجائے خود ایک غایت ہے اور یہ رائے اختیار کر لی ہے کہ وہ عام معاشرے یا خود مجرم کے حق میں کسی خیر کا ذریعہ ہے۔ یہ سچ ہے کہ لفظ 'انتفاع' اس حقیقت کو مشکل ہی سے پوری طرح نمایاں کرتا ہے کہ سزا سے معاشرے کو جو فائدہ پہنچتا ہے وہ جزوی طور پر روحانی ہے۔ سزا نوع انسان کو نہ صرف ارتکاب جرم سے باز رکھتی ہے بلکہ اس کے دل میں یہ اثر بھی پیدا کرتی ہے کہ جرم ایک ناجائز فعل ہے، یعنی ایسا فعل جس سے اس لیے احتراز کرنا چاہیے کہ وہ بجائے خود برا ہے۔ اور لفظ 'اصلاح' مشکل اس خیال کو ادا کرتا ہے کہ مجرم کا فائدہ اس میں ہے کہ معاشرے کے غصے اور اپنی غلط کاری کے خارجی اثرات کو محسوس کرے۔ اور یہ بھی کہ وہ بجائے خود ایک خیر ہے، اور (اگر ایک ایسا مجرد ادنیٰ غلطی والی پیدا ہوئی جائے) اس قابل ہے کہ اس کو حاصل کیا جائے اگرچہ یہ معلوم بھی ہو کہ اس خاص مثال میں اس وہ چیز

حاصل نہیں ہوتی جو تمام سزائوں کا (جس حد تک کہ خود مجرم کا تعلق ہے) مقصود غائی ہے، یعنی اس کے ارادے اور سیرت کی تبدیلی۔ مجرم میں محض شعور کا پیدا ہونا بھی ایک حیثیت سے خیر ہی سمجھا جائے گا۔ شر برداشت کرنا بجائے خود کوئی خیر نہیں ہے۔ ہم زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ اس حالت ذہن کی ایک لازمی شرط یا جزو ہے جس کو ہم اضافی خیر کی حیثیت سے تسلیم کر سکتے ہیں، کامیاب اور بے مزاہمت بدکاری سے زیادہ بہتر ہونے کی حیثیت سے، 'نظریہ امتناعی' اور نظریہ اصلاحی، دونوں سزائوں کے متعلق پوری صداقت کو ظاہر کرنے کے لیے بے شبہ ناکافی ہیں۔ سزا کا ایک پہلو وہ بھی ہے جس کو بہترین پیرائے میں نظریہ تعلیمی کے الفاظ سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ یا شاید ہم صرف اتنا کہہ سکتے ہیں کہ سزا کی غایت کچھ تو امتناعی یا افادیتی ہے اور کچھ اخلاقیاتی۔ سزائے یہ دونوں پہلو اس دعوے میں جمع ہو جاتے ہیں کہ سزائے متعلق ہماری غرض متعقدتی ہونی چاہیے۔

بعض وقت فرض کیا جاتا ہے کہ سزا کا افادیتی خیال انسانی شخصیت کے مناسب احترام سے غیر متوافق ہے۔ اور ہم سے یوں کہا جاتا ہے کہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ نوع انسان کے ساتھ ایک غایت کی حیثیت سے نہیں بلکہ ایک ذریعے کی حیثیت سے سلوک کیا جاتا ہے۔ اگر نظریہ افادیت سے مراد وہ رائے ہے جو اخلاقیات کے نظریہ لذتیت پر قائم ہے تو مجھے اس کی تائید میں کچھ کہنا نہیں ہے اور اگر افادیت سے مراد صرف وہ زاویہ نظر ہے جو سزا کو کسی شعوری وجود کے روحانی یا کسی اور خیر کا ذریعہ قرار دیتا ہے تو مجھے اس تنقید کے جتنی برانصاف ہونے سے کیلئے انکار ہے۔ اول تو مجھے یہ کہنا چاہیے کہ ایک اعتبار سے یہ بالکل درست اور ناگزیر ہے کہ ہمیں نوع انسان کے ساتھ ایک ذریعے کی حیثیت سے پیش آنا چاہیے۔ جب ایک خادم سے کہا جاتا ہے کہ آقا کے جوتوں کو پالش لگا دے، یا ایک سپاہی سے یہ کہ اپنے ملک کی خدمت کے لیے موت یا امراض سے مقابلہ کرے تو معاشرہ یقیناً نوع انسان کو ایک ذریعہ قرار دے رہا ہے۔ یہ لوگ یہ کام اپنی ذات کے لیے نہیں بلکہ دوسروں کی خاطر انجام دیتے ہیں۔ کانٹ نے خود کبھی ایسا احمقانہ اصول موضوعہ نہیں پیش کیا جس کو اس کے لیے تہنیر ہوا خواہ اس کے منہ سے نکلا رہے ہیں کہ ہمیں ہرگز نوع انسان کو ذریعہ نہ بنانا چاہیے۔ بلکہ اس نے جو کچھ کہا

وہ یہ ہے کہ ہمیں ہرگز نوع انسان کے ساتھ محض ایک ذریعے کی حیثیت سے نہیں پیش آنا چاہیے بلکہ ایک مقصد کی حیثیت سے بھی۔ جب ایک شخص کو معاشرے کے مفاد کی غرض سے سزا دی جاتی ہے تو واقعی اس کے ساتھ ایک ذریعے کی حیثیت سے سلوک کیا جا رہا ہے لیکن اس سے اس شخص کا یہ حق چھین نہیں لیا جاتا کہ اُس کے ساتھ ایک غایت کی حیثیت سے بھی سلوک کیا جائے بشرطیکہ ہم اس کے فائدے کو دوسرے اشخاص کی غایت کی طرح مساوی اہمیت دیں۔ اجتماعی زندگی بغیر اس کے ناممکن ہوگی کہ افراد کے مطالبات کو ہمیشہ اُن کی ایک بڑی تعداد کے مائل مطالبات کے تابع رکھا جائے۔ اور بغیر مواقع ایسے بھی آسکتے ہیں کہ ہمیں ایک مجرم کو سزا دیتے ہوئے اس کے مقابلے میں معاشرے کے مفاد کا زیادہ خیال رکھنا پڑے۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ ہمیں اس فرد کے مفاد کا بھی خیال رکھنا چاہیے جس حد تک کہ یہ دوسروں کے انصاف سے متوافق ہو۔ یہ فرض صاف طور پر ملکیت کا ہے کہ سزاؤں کو جہاں تک ممکن ہو اصلاحی اور دوسروں کے حق میں اتنا ہی اور تعمیلی بنانے کی کوشش کرے۔ میں نہیں سمجھ سکتا کہ سزا کے اصلاحی مقصد پر انسانی شخصیت کی بے احترامی کا الزم لگایا جاسکتا ہے کیونکہ واقعی ایک شخص کی حیوانی خصوصیات یا اس کی ادنیٰ نفسی فطرت کو اُس کے اعلیٰ نفس کے فائدے کا ذریعہ بنایا جاتا ہے۔ سزا کا عقابی زاویہ نظر ایک جاندار کی ایذا رسانی کو حق بجانب قرار دیتا ہے خواہ اس سے اس کی ذات کو فائدہ ہو اور نہ کسی اور کو۔ اور اگر اس سے کسی کو کچھ بھی فائدہ پہنچتا ہے تو سزا عقوبت کی خاطر نہیں عائد کی جاتی۔ بلکہ وہ تو ایک عقابانی نظریہ ہے جو انسان کی جان اور اس کے بہبود کو ایک بے جان مہبود پر جس کو قانون اخلاق سے تعبیر کیا جاتا ہے قربان کر کے انسانی شخصیت کی بے احترامی کا باعث ہوتا ہے اور یہ قانون اگرچہ خیر فزی شور ہے لیکن بظاہر اس میں ایک احساسِ شان و بدمرہ ہے اور وہ مطالبہ کرتا ہے کہ اس کی خود ستائی کو جو حد مرہ پہنچا ہے اس کا انتقام اس کے حیدر زبون سے لیا جائے۔

میں جس نظریے کو جانچ رہا ہوں اس کی اصل اساس اور جائے پناہ بے شبہ نفسیاتی حقیقت ہے کہ انسان کے ذہن میں غلطی پر خود بخود اور فطرۃً غضب یا

---

۱۔ بے شبہ نفسیاتی حقیقت سے اس میلان کی توجیہ ایک سنی میں ارتعائی اسبابِ دلیل سے ہو سکتی ہے۔



خفگی و ناراضی کا احساس پیدا ہوتا ہے بغیر اس کے کہ ان شخصی یا اجتماعی مفادات کا کوئی اندازہ کیا جائے جو اس کی تسکین سے رونما ہوتے ہیں اور اس سختہ اخلاقیاتی ایمان میں کہ معاشروں کے حق میں (گو افراد کے حق میں ہمیشہ ایسا نہ ہوتا ہو) اخلاقی اعتبار سے احسن اور صحت مندرجہ ہی ہے کہ اس غیظ و غضب کی جرأت بھی دلائی جائے اور اس کو ظاہر بھی کیا جائے۔ کار لال کہتا ہے میرے دوستوں انتقام اور بد معاشوں سے متفرق نہ رہنا۔ انتقام لینے اور ان کے ساتھ وہ سلوک اختیار کرنے کا ناقابل متیصال میلان، جس کے وہ مستحق ہیں ہمیشہ بجائے خود ایک صیغ اور مقدس احساس ہے جو ہر انسان کے دل میں موجزن ہے۔ میں ایسا طرز کلام خوشی سے اختیار کر سکتا ہوں، اگرچہ اس شرط کے ساتھ (جس کا ذکر آگے آئے گا) کہ یہ احساس اتنا مقدس نہیں ہے جتنی کہ وہ محبت جس کو بہترین انسان بدترین انسان کے لیے کامیابی کے ساتھ محسوس کرتے ہیں، اور اس اعلیٰ احساس کو ہرگز ٹھنڈے نہ دیا جائے۔ احساس غضب ایک فطری اور صحت افزا شے ہے۔ ہم کار لال کے خیال کی تصحیح کرتے ہوئے غضب کی بے لوثی کے تناسب سے فطری اور صحت بخش کا اضافہ کر سکتے ہیں۔ قانون فوجداری کا ایک اہم مقصد یہ ہے کہ غلط کاری کے خلاف اس فطری غضب کا اظہار کیا جائے لیکن قانون ایک عقل بے جذبہ (vous avez πάθος) کی حیثیت سے اپنے نصب العین یعنی نیکی میں نہ صرف خود کو نمایاں کرنا چاہتا ہے بلکہ ایک غایت کے پیش نظر نظم و ضبط کا بھی خواہاں ہے۔ جبریں شفیق کے الفاظ میں قانون فوجداری جذبہ انتقام کی جائز تسکین کے انضباط و جواز و اہتمام کا باعث ہے۔ قانون فوجداری کو جذبہ انتقام سے قریب و بی نسبت ہے جو شادی بیاہ کو شہوت نفس سے دونوں صورتوں میں تنظیم کی فائیت قصویٰ معاشری بہبود کے ایک نصب العین میں پائی جاتی ہے۔

مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عقابانی نظریے کے حامیوں کی خطایہ ہے کہ وہ اسے جبراً حد تک کے انضام انتقام سے وہ نظریہ مراد ہو جس کی میں تردید کر رہا ہوں میں یہ عبارت (اور عبارت ذیل مشرکین کی کتاب سے) ایک واصلت سے نقل کر رہا ہوں۔ اور میں سمجھتا ہوں کہ اس عبارت کو تلاش کرنے میں مزدورت صرف کرنا غیر ضروری ہے۔

محض ایک جذبہ یا احساس (ایک جذبہ یا احساس جو ہر توازن سیرت کا ایک اچھا اور اہم جزو ہے) کو غلطی سے عقل عملی کا ایک حکم تصور کرتے ہیں۔ ممکن ہے کہ عقل عملی کا یہ حکم ہو کہ جذبے کو آزادی کے ساتھ اختیار کیا جائے، اگرچہ دوسرے موقعوں پر یہ بھی اس کا اسی قدر سخت حکم ہو گا کہ معاشری ترتیب کی نہایت اہم ضرورتیں اس امر کا مطالبہ کرتی ہیں کہ اس کو جزوی یا کلی طور پر روک دیا جائے۔ اصل سوال یہ ہے کہ آیا ہر محض اس وجہ سے جائز ہے کہ ہم ہنر آدمی کی طرف مائل ہیں، یا ایک فطری جذبے کی تکمیل محض اس لیے کی جائے کہ وہ موجود ہے یا اس لیے کہ (دعویٰ الفت اور غیر طلبی کے خود روہجانات کو شال کرتے ہوئے) ہم پر لازم ہے کہ عقل کو باضابطہ بنائیں، اور ایک غایت کے لیے عمل کریں، یعنی اپنے اور دوسروں کے لیے ایسی زندگی اختیار کریں جس کو ہم بہترین حیات انسانی قرار دیتے ہیں۔ شخصی خطا کا رمی کے خلاف جلی نارضی، یا نیک انسانوں کی مثال میں دوسروں کے حق میں بدی یا اخلاقی محرومی کا وجود تمام انسانوں کی محبت (جس میں یقیناً ہم بھی شامل ہیں) کے ایک ہمہ گیر فرض میں کس طرح مانع ہو سکتا ہے ایک ایسا سوال ہے جو شاید ان فلسفی معلمین اخلاق کے حق میں کچھ مشکل نہیں جن کا اخلاقی نظام ایک حقیر، وحشیانہ اور بے رحم و مہیات کے مجموعے پر مشتمل ہے جو ابتدائی یہودی ادیان سے حاصل کی گئی ہے جس میں خالص بے گناہیت کا ایک بڑا جزو شال ہے لیکن میں سمجھتا ہوں کہ یہ ان عقائد میں کے حق میں ضرور تشویش ناک ہو گا جن کو اخلاقیات کے عیسائی معیاروں سے کچھ بھی ہمدردی رکھنے کا دعویٰ ہو۔ عہد متوسط کے نہایت رائج الاعتقاد عیسائی مفکرین (مثلاً ڈائنٹ اور وکلف) ہمیشہ اس امر کے مدعی تھے کہ خدا کی نمرائوں سے اس کے پیار کا ثبوت ملتا ہے اس لیے انسان بھی جب ہنر عائد کرے تو اس سے محبت ظاہر ہو۔ اس قول سے ایک اور مشکل کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے جو عقابانی نظریہ میں داخل ہے یعنی اس کو اخلاقی نصب العین کے اس پہلو سے متوافق کرنے کی دشواری جس کو لفظ رسم یا محض سے ظاہر کیا جاتا ہے۔

## ۴

عقابی نظریے کی سرانجامی کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ وہ فرض عفو کی توجیہ کرنے اور فرض سزا دہی کے ساتھ اپنے تعلق کی نسبت کوئی متوافق کیفیت بیان کرنے سے قاصر ہے۔ شاؤ ونا دہی کوئی شخص ایسا منطقی ہوتا ہو گا جو یہ دعویٰ کرے کہ سزا دینا ہمیشہ ایک فرض ہے، کم از کم اس وقت تک جب تک کہ سزا سے غلط کاری کا گناہ نہ ادا ہو جائے، اور معاف کرنا ہرگز درست نہیں۔ یہ نظریہ اس اخلاقیاتی عاقلانہ کے معارض ہے جو شدت کے ساتھ محسوس کیا جاتا ہے اور نہایت عام ہے، اور جو قانون برنجریا عود ہمارے اپنے قانون مجرم اول کو خلاف اخلاق قانون سازی قرار دیتا ہے۔ دوسروں کے پاس اس شکل کا کوئی جواب نہیں ہے، بجز اس اقرار کے کہ: یہ دونوں غیر متوافق اخلاقی اصول ہیں کہ سزا دینا بھی فرض ہے اور معاف کرنا بھی۔ اس مسئلے میں ایک عام اصول ممکن ہے ہمیں وہی عمل اختیار کرنا چاہیے جو ہر صورت میں بہترین معلوم ہو۔ اس جواب سے ان شخصوں کو شفی ہو جائے گی جن کا خیال ہو کہ اخلاق جدا جدا، ہیجانات و جدانات یا جردی احکام کا ایک مجموعہ ہے، جس کو عقل ایک متوافق اور قابل فہم کل میں تحویل کر سکتی ہے لیکن جن لوگوں کا یہ عقیدہ ہو کہ ہمارے اخلاقیاتی احکام ایک نظام میں تحویل ہو سکتے ہیں اور ان میں بظاہر جو اخلاقیاتی تناقضات پیدا ہوتے ہیں ان کے ثابت ہونا ہے کہ ہم اب تک ان کے متعلق ایک حقیقی اخلاقیاتی اصول دریافت کرنے سے قاصر رہے ہیں، ان کو اس سے شفی ہونا دشوار ہے۔ ہم یقیناً (کانٹ کے ہم خیال ہو کر) کہہ سکتے ہیں کہ ہر اس قانون کی جس کو ہم اخلاقی قانون کہہ سکتے ہیں لازمی شرط یہ ہے کہ وہ داخلی تناقض سے بری ہو، اگرچہ اس سے قانون اخلاق کے لیے کافی مواد فراہم نہ ہوتا ہو مگر سزا دہی کے فرض کو اخلاقی شعور کے اولیاتی حکم پر منحصر سمجھا جائے جس کا فیصلہ ہے کہ عواقب خواہ کچھ ہی ہوں گناہ کی سزا لازمی ہے، تو عفو کو قانون کی رو سے جائز نہ سمجھنا دشوار ہے۔ اگر سزا کبھی درست اور کبھی نا درست ہو تو ہم کس اصول کی بنا پر

ان دونوں اصناف کی مثالوں میں امتیاز قائم کریں؛ جیسا کہ میں سمجھتا ہوں، یہ وہ مسئلہ ہے جس کا کوئی قابل فہم جواب عقائدی نظریے کی رو سے نہیں مل سکتا۔ لیکن مقصد یہ تھا کہ یا تعلیمی نظریے کی رو سے یہ ناقابل حل نہیں ہے۔

ان بعد دو سے چند حکائے اخلاق میں جنہوں نے معافی کے مسئلے پر سنجیدگی کے ساتھ توجہ مبذول کی ہے ایک پادری سبیل بھی ہے، جس نے فرض حق کی تحلیل یوں کی ہے کہ وہ ایک فرض ہے ضرر رسان کی نسبت اسی طرح کا اثر قبول کرنے کا جس طرح کہ وہ نیک لوگ جن کو اس معاملے سے کوئی دلچسپی نہ ہو، اس سے اثر میں گئے، البتہ طبعاً اُن میں بھی اس غلطی کی نسبت وہی منصفانہ حاسہ ہو جس کو ہم نے متضرر میں فرض کیا ہے جس کے بعد بھی مجرم کے ساتھ خیر سگالی بدستور باقی رہے گی البتہ اس مندرجہ کا حصول یہ ہے کہ؛ ہمیں چاہیے کہ اس کی طرف ذرا غلط محبت نفس کو با دیں جو ہماری کمزور فطرت کا نتیجہ ہے، اور جب تک اُس سے کوئی مفید مطلب حاصل نہ ہوتا ہو کسی کے مہین و آرام میں نہ تو دخل اندازی کی جائے اور نہ اس پر آفت ڈھائی جائے۔ اور یہ کہ اشخاص کی فطرت و سیرت کا جو کچھ تقاضا ہو اُس سے مختلف اثر نہ لیا جائے، وہ پھر کہتا ہے، 'ناراضی خیر سگالی سے غیر متوافق نہیں ہے۔ کیونکہ ہم ان دونوں کو نہ صرف والدین میں اپنی اولاد کے تعلق بلکہ دوستی اور رشتہ میں بھی جہاں کوئی خونی رشتہ نہ ہو بے حد ہم آہنگ پاتے ہیں۔ یہ متضاد جذبات اگرچہ ایک دوسرے کا اثر کم کر دیں لیکن ایک دوسرے کو فنا نہیں کرتے۔'

فرائض ناراضی و عنوا اجتماعی ہو دو کے عام قوانین ترقی کے جزوی استمالوں میں تحول ہو جاتے ہیں۔ ہمارا فرض ہے کہ اپنی شخصی ناراضی کو معاشرے کے رفہ عام کے تابع رکھیں، جس طرح کہ بعض افراد کی خیر سگالی کو بعض افراد کی اغراض کے تابع رکھنا بھی لاک فرض ہے۔ اس امر کا فیصلہ کرتے ہوئے کہ آیا ہم (اپنی یا دوسروں کی) ضرر رسانی پر ناراض ہوں یا سزا دیں یا معاف کر دیں، ہمیں صرف اس بات پر غور کرنا چاہیے کہ جو شخص متضرر اور عام معاشرے کی اغراض کے حق میں کوئی ناقابل بدل سب سے بہتر ہے۔

اور اس صورت میں مجرم کے مناد اور شخص متضرر کی اغراض کو واجبی اہمیت دینی چاہیے  
نکہ ایک مناسب حد سے زیادہ۔ سزا اور معافی ہر دو کی (گویا) تقسیم کا طریقہ عام  
معاشرے کی خیر طلبی یا خیر سگالی کے عام اصول سے دریافت ہوتا ہے۔ یعنی  
بحیثیت مجموعی زیادہ سے زیادہ فائدہ پہنچانے کا فرض، جس کی ہدایت و تصرف اصول  
و مساوات کے اختیار میں ہے جس معنی میں کہ اس کی تعریف پہلے آچکی ہے۔

سہرہ دست یہ بھی ذہن نشین کر لیا جائے کہ فرض عفو کے اس نظریے کی رو سے  
کہ وہ محبت کے عام فرض کا محض ایک مظہر ہے ہم معافی کے مفہوم کی نسبت ایک  
پہچانگی کو دور کرنے کے قابل ہو جاتے ہیں جو اس قسم کے مباحث میں دشواری پیدا کرتی  
ہے۔ اکثر ہم سے کہا جاتا ہے کہ معافی سزا سے غیر متوافقی نہیں ہے اور یہ کہ ہم پہلے تلامذہ  
اور پھر معاف کر دیں کم سے کم جہاں سزا دینا فرض میں داخل ہو جو سزا کا رمی و غلیظہ یا  
پرہیز یا مادری رشتے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے، نہ کہ ایک شخص کی شخصی غلطی کے خلاف  
جو ناراضگی پیدا ہوتی ہے اس کی قانونی یا غیر قانونی ذرائع سے محض تکمیل۔ اس حد تک تو  
یہ بالکل درست ہے۔ معافی کے معنے صرف یہ ہو سکتے ہیں کہ معاشرہ ہی بہبود اور عام فرض  
کی اغراض کے لیے جس قدر عقوبت ضروری ہے اس کی تکمیل کے بعد شخصی ناراضگی ختم  
کر دی جائے۔ لیکن باوجود اس کے کہ عملاً یہ طرز عمل بہ نسبت ایک خانگی شخص کے  
سرکاری عہدہ دار کے حق میں زیادہ آسان ہے، سرکاری خدمت کے دوران میں  
ایک عہدہ دار کی دی ہوئی سزائیں اور ایک خانگی شخص کے اظہار ناراضگی میں،  
یا اس انتقام میں جو قانونی چارہ جوئی کی صورت اختیار کرتا ہے اور اس میں جو خانگی  
عذر داری یا معاشری ربط و ضبط کے انکار سے ظاہر ہوتا ہے، حد فاصل قائم کرنا ناممکن  
ہے۔ حتیٰ کہ قانونی سزا عام طور پر شخصی ادا کی متقاضی ہوتی ہے اور معاشری بہبود کے جو  
خیالات بعض صورتوں میں قانونی تفسیر کے متقاضی ہیں وہی بعض اور مثالوں میں شخصی  
ناراضگی کے محتاج ہیں۔ کسی معاشری بہبود کے حق میں یہ امر نہایت تباہ کن ثابت ہو گا کہ  
افراد کی شخصی جہالت و ناشائستگی یا شخصی آزادیوں یا باہمی شخصی تنظیم کی عام کوتاہی پر  
غصہ یا ناراضگی کا قاعدہ اٹھ جائے۔ اور صورت حال ہی کچھ ایسی ہے کہ عموماً ناراضگی  
کی ابتدا فریق متضرر سے ہوتی ہے اگرچہ ممکن ہے کہ ایک کال معاشرہ اس میں اپنی طرف سے

پیشقدمی کر کے فرد کو رحمت سے بچائے۔ اور اس نصب العین کا تحقق اب کم و بیش ان جامعوں میں ہونے لگا ہے جن میں اچھی تعلیم و تربیت اس حقیقی نیک تاثر کے ساتھ شامل ہے جو اپنی بہترین صورت میں اچھی تعلیم و تربیت کا باعث ہوتا ہے اور بدترین صورت میں اس کی بگڑاوی ہوئی صورت کا۔

ان تمام امور سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہم صرف اس ایک تدبیر سے نرا اور معافی کے کمال امتزاج میں کامیاب نہیں ہو سکتے کہ مصحف تو ضرور نرا دے اور فریق متضرر ضرور معاف کر دے۔ اور نہ ہم محض یہ کہہ سکتے ہیں کہ معافی کا فرض اس وقت پیدا ہوتا ہے جب کہ مناسب منازل چکے۔ کیونکہ اس صورت میں معافی کا کیا مطلب ہوگا؟ کیا ہم یہ کہیں کہ جب مجرم باضابطہ طور پر نرا بھگت چکے تو نج یا عام معاشرے کا فرض ہے کہ نرا یافتہ سے اسی اخلاق سے ملے جو اس صورت میں ممکن تھا جب کہ وہ جرم کا مرتکب نہ ہوتا؟ جو مجرمین تائب ہو چکے ہیں ان کے لیے معاشرے میں یقیناً اتنے اچھے مواقع حاصل نہیں ہیں جن کے وہ بجا طور پر خواہاں ہوں گے لیکن یہ کہنا کہ ہم ان کے ساتھ اس طرح سلوک کریں کہ گویا وہ کبھی غلطی کے مرتکب ہی نہ ہوئے تھے، یا یہ کہ سابقہ جرائم کا ثبوت نرا میں اضافے کا باعث نہ ہونا چاہیے یقیناً ایک ایسے مطالبے کے مرادف ہے جو غیر عملی بھی ہے اور مضربھی۔ اور شخصی تعلقات میں بھی ہم سے یہ مطالبہ نہیں کیا جاسکتا کہ جس شخص نے ہم سے بدعہدی کی ہو (تائب ہونے یا معافی چاہنے کے بعد بھی) اس سے اس طرح پیش آنا چاہیے کہ گویا اس نے بدعہدی کی ہی نہ تھی۔ نیز ایک دوست، اس منافیہ کے بعد جس میں اس کی سیرت کی ایسی خصوصیات کا انکشاف ہوا تھا جس کا ہمیں گمان نہ تھا، پھر کبھی اس معنی میں یا اسی درجے کا دوست نہیں بن سکتا خواہ وہ توبۃ النصوح ہی کر چکا ہو یا نہایت خلوص سے معافی مانگ چکا ہو۔ لہذا اس بات سے انکار کیے بغیر کہ ایک حیثیت سے معافی کو نرا کے ساتھ شامل کیا جاسکتا ہے، اس معافی کے، جو نرا سے متوافق ہو، اس سے زیادہ محدود و معین منہ دریافت نہیں ہو سکتے کہ جس کسی قسم کی خیر نگاہی ان حالات میں ممکن ہو وہ نرا میں شامل رہے۔ لیکن یقیناً اس قدر ہم چنیر ہے کہ اس سے معافی کے کمال اور معمولی تصور کو کشمی نہیں ہو سکتی جس شخص سے کہ یہ ممکن ہے کہ تخفیف نرا اور تصور معافی عام طور پر جو لازم قائم ہے اس کو ترک کر دیا جائے۔

پس کوئی نہ کوئی مفہوم ایسا بھی ہے جو سزا کے مخالف ہے۔ میں نے جو رائے قائم کی ہے اس کے لحاظ سے کبھی سزا دینا فرض میں داخل ہوگا اور کبھی معاف کرنا۔ اس امر کو مشخص کرنے کے لیے کہ ہر جزوی مثال میں کونسی صورت اختیار کی جائے، ایک نیک انسان (خواہ وہ ایک غیر سرکاری شخص ہو یا سرکاری حاکم، جو آخر افراد کی ایک ایسی جماعت کا نمائندہ ہے جو افراد کی اجتماعی حیثیت میں بھی قانون محبت کی اتنی ہی پابند ہے جتنی کہ انفرادی حیثیت میں) اس مثال کی کامل صورت حال کے پیش نظر یہ غور کرے گا کہ اُن اجتماعی غایات کی تکمیل کا بہترین طریقہ کیا ہوگا جن کے وسائل سزا اور معافی ہیں۔ نصب ایسے نئے شے وہی ہوگی جو معاشرے اور فرد دونوں کے حق میں بہترین ہو۔ قانونی تعزیر کے شعلے ہمارا موجودہ نظام کچھ ایسا ہے کہ اس میں اکثر اس نصب العین کے پورا ہونے کی توقع نہیں رہتی۔ ایک شخص کو معاشری اغراض کے تحت سزا دی جاتی ہے حالانکہ خود اس کا بہبود اس میں ہے کہ اس کو معافی دے دی جائے۔ اس صورت میں ہمارا فرض ہے کہ معاشرے کی اغراض کا فرد کی اغراض سے موازنہ کریں، یا اس امر کا کہ ایک خاص فرد کی اخلاقی ترقی سے معاشرے کو کیا حاصل ہوتا ہے اس بات سے کہ سزا کے امتناعی اور تعلیمی اثر سے دوسروں کو کیا فائدہ پہنچتا ہے۔

معافی اور سزا کے ربط کے متعلق ہمارے اس خیال کی رو سے معافی سے اُس مفہوم میں جو سزا سے غیر متوافق ہے اور اس میں جو توافقی ہے تضاد کمال نہیں ہے۔ جو خیالات سزا کو فرض قرار دیتے ہیں وہی اس کے عمل و اثر کو بھی محدود کرتے ہیں، جس طرح کہ وہ اعتبارات جو بعض صورتوں میں سزا کی کمال معافی کو جائز قرار دیتے ہیں بعض اوجہ و صورتوں میں اس کی تخفیف کی بھی اجازت دیتے ہیں لیکن تمام صورتوں میں یہ فرض عائد کیا جاتا ہے کہ مجرم کے خلاف سزا کی کارروائی کے ساتھ جو معاشرہ می فرض کی رو سے ضروری ہے، جو کچھ غیاضی اور خیر سگالی متوافقی ہو اس سے دریغ نہ کیا جائے۔ سزا اور معافی، جب کہ اُن میں ضروری خصوصیات موجود ہوں، چونکہ مساوی طور پر محبت کے مظہر ہیں، اس لیے ان کی ترکیب کا طریقہ اور اس کا درجہ اس امر پر مشتمل ہوگا کہ محبت کے عام حکم کو جزوی مثال کے حالات پر عائد کیا جائے۔

لہذا ہم سب کو اور معافی کے صحیح ربط کی نسبت زیادہ تر پادری بلگر کی تعبیر کو قبول کر سکتے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود ہم محسوس کرتے ہیں کہ اس بے اثر اور احصائی افادہ پر تحلیل سے کوئی نہ کوئی حیرت غائب ہے۔ ہم یہ بھی محسوس کرتے ہیں کہ منرا میں ہیو و عامہ کے مطالبات کی رو سے تحدید انتقام کے سوا کوئی اور چیز بھی ہونی چاہیے۔ سیملی (Seeley) کسی ہومو (Ecc Homo) کے ایک بہترین باب میں اس کمی کو پورا کرنے میں ہماری مدد کرتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اصلاً فرض عنوان اس فرض پر مشتمل ہے کہ خانگی یا شخصی ناراضی یعنی غلط کاری پر عقلی کے اظہار کو فقط راند کر دیا جائے اس لیے کہ وہ غلط ہے نہ اس لیے کہ مجھ پر اس کا اثر ہوتا ہے۔ لیکن جو چیز پادری بلگر کی نظر سے اوجھل رہ گئی وہ حقیقت ہے کہ انتقام اکثر اخلاقی اثر کے اس لیے خالی رہتا ہے کہ غلطی کا اثر انتقام لینے والے پر مرتب ہوتا ہے۔ اور معافی اکثر دل پر اثر کرتی ہے اس لیے کہ معاف کرنے والا اس غلطی سے نقصان اٹھا چکا ہے اور معافی دینا اس کے لیے سب سے زیادہ دشوار ہے۔ ضرر رسیدہ شخص کی معافی اکثر اخلاقی اثر پیدا کرتی اور اس امانندی اور توبہ کے جذبے کو ابھارتی ہے۔ اور یہ چیز ایسی ہے کہ ایک بے غرض تاشائی یا کم بھجی رکھنے والے معاشرے کی معافی سے حاصل نہیں ہو سکتی۔ بلگر کی تعلیم کے مطابق یہ بالکل صحیح ہے کہ معافی محبت کی صرف ایک جزوی مثال ہے، لیکن اس نے اس امر کو فراموش کر دیا کہ جو شخص اپنے ایک بھائی کے نقصان کا باعث ہوا تو اس کی معافی سے محبت کا اس قدر یقین آفریں ثبوت ملتا ہے کہ منرا سے اس کو اتنا یقین ہرگز نہیں حاصل ہو سکتا، اور اس لیے ممکن ہے کہ اس کے دل پر اس کا اثر اس قدر گہرا ہو کہ منرا سے شاید کبھی نہ ہو۔ اس اصول کی روشنی میں منرا کے اپنے اثرات اور معافی کے اچھے اثرات میں موازنہ کرنے کے فرض کی جستجو کو چھوڑ کر کہا گیا ہے اس کے اعادے کی یہاں ضرورت نہیں بلکہ ضرورت صرف اس امر کی ہے کہ

لے (Ecc Homo) (۱)۔ نان مارٹن نے بھی عقلی اس تہذیب کو تسلیم کیا ہے۔ Das Sittl



ان میں سے کسی ایک کا انتخاب کرتے ہوئے شخص متضرر کے عفو کو جو اس قدر جادو اثر ہے پیش نظر رکھا جائے۔

آخر میں اتنا کہہ سکتا ہوں کہ یہ تمام اعتبارات ان سزاؤں پر بھی اسی طرح صادق آتے ہیں جن کی توقع موحدين (Theists) کو گناہوں کے انجام کے طور پر دوسرے عالم میں ہے جس طرح کہ نصب العین انصاف کی بے سلیقہ کوشش پر جس پر ہمیں مدرسہ اعدالت فوجداری میں مطمئن ہونا پڑتا ہے۔ ماسلاطون کے زمانے کی طرح اب بھی فلسفہ اخلاق کا یہ اہم فرض ہے کہ دنیا کے لیے قوانین نافذ کرے۔ یہ بتانے کی کچھ زیادہ ضرورت نہیں ہے کہ سزا کے متعلق ہمارے اصولوں کی مقبولیت عوام الناس کے اُن خیالات میں بھی ایک بڑی حد تک ترمیم کا باعث ہوگی جن کو الہی سزا کہنا زیادہ بہتر ہے۔ اگرچہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ نوع انسان کے ساتھ خدا کے سلوک کے لیے اس نوعیت کے استعارات و تشبیہات ناکافی ہیں۔ عہد حاضر کے بہت کم اہل دنیا میں اتنی جرأت ہوگی کہ ادبی سزا کو اس بنا پر حق بجانب قرار دینے میں ابراہیم کا اتباع کریں کہ شریر آدمیوں کی قسمت نوع انسان کے حق میں جبرست و تنبیہ کا کام دیتی ہے۔ اور صافی کے متعلق یہاں جو اصول پیش کیے گئے ہیں ان کو قبول کرنے سے عفو اور کفارے کی بابت بہت سی عام مذاہم کی تکمیل ہو جاتی ہے۔ نیا جی عذاب کا خیال خلاف اخلاق نہیں ہے۔ حیات انسانی کی شرائط کے تحت اس کے بغیر اعلیٰ ترین درجے کی محبت کا اظہار دشوار ہے۔ لیکن نیا جی سزا کا خیال اور نوعیت کا ہے۔ جتنی کہ سزا کے حقیقی نظریے کی رو سے بھی کوئی عصری میسائی عوضی نیا جی سزا کی ایک لمبے کے لیے بھی ہرگز حمایت نہیں کرے گا۔ بجز اس خیال کے کہ ایک متروک و مینائی روایت کو برقرار رکھا جائے۔ اور ان صفحات میں سزا کی نسبت جو نظریہ قائم کیا گیا ہے اس سے اس کی اور بھی کم تائید ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف یہ خیال کہ ایثار و بخشش کی زندگی اور موت میں فطرت اللہ کا مکمل ترین ظہور ہوتا ہے ایسا ہے کہ اس کے متعلق ایک معلم خلاق کچھ نہیں بتا سکتا۔

# صحت نامہ

(نظر یہ خیر و شر کی پہلی کتاب)

صحیح	غلط	۲	۱	صحیح	غلط	۲	۱
۳	۳	۲	۱	۳	۳	۲	۱
جسم انسانی	جسم انسانی	۱۰	۱۳۳	قارئین	قارئین	۱۳	۳۴
Categorical	Categorical	۱۶	۱۳۴	ٹبلر	ٹبلر	۹	۴۲
منطقیات	منطقیات	۹	۱۴۱	یہ معلوم کرنا	یہ معلوم کرنا	۱۰۴	۴۶
Juxtaposition	Juxtaposition	۸	۲۰۸	تخیل	تخیل	۱۵	۶۳
حقیقت	حقیقت	۲۵	۲۰۹	ٹبلر	ٹبلر	۱۰۴	۶۵
ذومی الحیات	ذومی الحیات	۱۰	۲۱۸	کرنا پڑے گا	کرنا پڑے گا	۱۴	۷
آزادانہ	آزادانہ	۲۳	۲۳۰	سجوک	سجوک	۹	۶۸
مبدأ	مبدأ	۱۰	۲۳۸	صحف و اوراق	صحف و اوراق	۲۵	۸۵
مباحث نامہ	مباحث نامہ	۸	۲۳۹	ان میں سے	ان میں سے	۴	۹۹
چیک	چیک	۲۳	۲۵۸	ساتھ	ساتھ	۱۱	۷
چیمپس	چیمپس	۱۵	۲۶۶	نقطہ	نقطہ	۱۸	۷
چیمپس	چیمپس	۲۰	۷	کیونکہ	کیونکہ	۱۴	۱۰۵
نہتم	نہتم	۱	۲۶۴	تخلف عامہ	تخلف عامہ	۲	۱۰۹
تعلیم و تربیت	تعلیم و تربیت	۱۰	۲۸۹	جا گئے	جا گئے	۶	۱۱۰
اولی زندگی	اولی زندگی	۳	۲۹۴	مستثبات	مستثبات	۱۹	۱۱۱
بحیثیت	بحیثیت	۲۳	۳۲۵	ومٹ	ومٹ	۱۴	۱۱۲
صناع	صناع	۳	۳۳۲	آسکتی	آسکتی	۹	۱۲۹



